CLAUDIO CIANCIO

Friedrich Schlegel
Crisi della filosofia e rivelazione

studi di filosofia

Mursia

CLAUDIO CIANCIO

Friedrich Schlegel
Crisi della filosofia e rivelazione

MURSIA

In memoria
di Fiorella e di mio padre

Ath.-Fr.	= *Fragmente* di Fr. Schlegel pubblicati sulla rivista « Athenäum » nel 1798, e ora in KA II. Sono citati con il numero del loro ordine progressivo.
Caroline	= CAROLINE, *Briefe aus der Frühromantik*, ed. G. WAITZ e E. SCHMIDT, Lipsia, Insel, 1913.
Fichte-Briefe	= J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. LAUTH e H. JACOB, Stoccarda-Bad Cannstadt, 1962 sgg., sezione III: *Briefwechsel*.
Finke	= *Briefe an Friedrich Schlegel*, ed. H. FINKE, Colonia, Bachem, 1917.
Ideen	= *Ideen* di Fr. Schlegel pubblicate sulla rivista « Athenäum » nel 1800, e ora in KA II. Sono citate con il numero del loro ordine progressivo.
KA	= *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. E. BEHLER coadiuvato da J.J. ANSTETT e H. EICHNER, Monaco-Paderborn-Vienna, Schöningh, 1958 sgg.
Körner	= *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel*, ed. J. KÖRNER, Berlino, Kindle, 1926.
Krisenjahre	= *Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis*, ed. J. KÖRNER, Brünn-Vienna-Lipsia, Rohrer, 1936-1937 (voll. I e II), Berna, Francke, 1958 (vol. III).
Lyc.-Fr.	= *Kritische Fragmente* di Fr. Schlegel pubblicati sulla rivista « Lyceum der schönen Künste » nel 1797, e ora in KA II. Sono citati con il numero del loro ordine progressivo.
Preitz	= *Friedrich Schlegel und Novalis*, ed. M. PREITZ, Darmstadt, Gentner, 1957.
Raich	= *Dorothea von Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit. Briefwechsel*, ed. J.M. RAICH, Magonza, Kirchheim, 1881.
Rottmanner	= *Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christine von Stransky*, ed. M. ROTTMANNER, Vienna, Verlag des Literarischen Vereins, 1907.
Schleiermacher's Leben	= *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, ed. L. JONAS e W. DILTHEY, Berlino, Reimer, 1858-1863.
Unger	= *Briefe von Dorothea und Friedrich Schlegel an die Familie Paulus*, ed. R. UNGER, Berlino, Behr, 1913.
Walzel	= *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, ed. O. WALZEL, Berlino, Speyer und Peters, 1890.

I frammenti postumi di Schlegel sono generalmente citati indicando, dopo il numero della KA (in cifra romana maiuscola), il numero della sezione (in cifra romana maiuscoletta) e il numero d'ordine del frammento (in cifra araba).

PREMESSA

Nel ripubblicare questo studio a trent'anni di distanza, non posso che confermare la convinzione che lo ispirava e cioè che il pensiero romantico, e in particolare quello di Schlegel, occupa un posto minore, ma tutt'altro che insignificante, nella grande stagione della filosofia classica tedesca, e che non è certo privo di interesse per la filosofia contemporanea. Gli studi sulla filosofia di Schlegel degli ultimi trent'anni mi confortano in questa convinzione e anche per questo mi è sembrato opportuno offrirne al lettore una breve rassegna.

Due fra i piú importanti, quelli di Frischmann e di Zovko, evidenziano l'attualità del suo pensiero. Secondo Frischmann, la sua impostazione antiessenzialista, antifondamentalista e antiscientista precorre diversi sviluppi del pensiero del XIX e del XX secolo, da Nietzsche al post-strutturalismo.[1] Zovko, piú precisamente, istituisce, richiamando un lavoro di Elsässer,[2] un parallelo fra Schlegel e Heidegger. Sono tre i punti che egli sottolinea: l'autocriticità della filosofia come condizione di un suo nuovo inizio, la distruzione dell'ontoteologia, la convinzione che ciò che vi è di piú profondo da pensare debba essere colto poeticamente.[3] Si possono poi ricordare il saggio di Ameriks, secondo il quale Schlegel avrebbe anticipato e influenzato Nietzsche,[4] e quello di Arndt, che vede nella dialettica di Benjamin un'affinità con quella di Schlegel.[5]

Fra i temi di interesse attuale vi è poi quello, centrale nel pensiero di Schlegel, della natura relazionale dell'assoluto, sulla quale non a caso insistono molte interpretazioni degli ultimi decenni. Cosí Nassar ritiene che la concezione dell'assoluto sia « l'aspetto piú complesso e innovativo della prima filosofia romantica »[6] e « uno dei piú rigorosi tentativi di risolvere problemi filosofici che sono ancora attuali »[7]. Schlegel in particolare penserebbe l'assoluto come principio di mediazione e mediazione esso stesso, un assoluto relazionale che, come tale, non è un principio incondizionato.[8] Come è noto, una delle tesi filosofiche piú importanti del primo Schlegel è che i principi fondamentali sono due, l'infinito e la coscienza, e che essi

si condizionano reciprocamente. E il principio di relazionalità definisce anche il metodo del suo pensiero e ne è, secondo Behler, uno degli aspetti piú fecondi: nell'idea di « uno scambio reciproco, di un reciproco generarsi di poesia e filosofia, di creatività e riflessione, di entusiasmo e scepsi, [...] sta forse la piú importante eredità del primo romanticismo per la coscienza moderna ».[9]

Altrettanto rilevante è, a mio avviso, un altro tema su cui insiste ancora Behler.[10] È il progetto di una nuova mitologia, che è il tentativo di produrre in modo non solo spontaneo ma anche riflesso (diversamente da quel che accadde per la vecchia mitologia) un universale orizzonte di significato.[11] A questo proposito giustamente Behler osserva che in Schlegel quel progetto non appare come « un piano di ricerca da realizzarsi nell'immediato futuro, ma come uno di quei compiti piú fondamentali, le cui *chances* di essere svolti risultano, a una riflessione piú approfondita, allo stesso tempo necessarie e impossibili ».[12] Un'osservazione questa che mi appare estremamente pertinente per evidenziare l'attualità della problematica schlegeliana anche rispetto ai tentativi odierni di istituire nuovi orizzonti simbolici per uscire dalla crisi spirituale odierna, tentativi che difficilmente eviteranno il fallimento cui andò incontro il progetto romantico di una nuova mitologia. È infatti un fallimento inscritto nella pretesa di produrre riflessivamente ciò che, come il mito, è tale solo se precede la riflessione costituendone la fonte e l'oggetto.

Altri temi che la piú recente *Forschung* ha messo in evidenza sono quelli, piú dibattuti, dell'ironia, del rilievo ontologico della storia e infine delle relazioni con i grandi pensatori coevi. Sull'ironia come irrisolvibilità della tensione tra finito e infinito e necessità di tenere insieme sistema e non sistema insiste Frischmann.[13] Quanto alla centralità della storia, Jaeschke ha evidenziato l'importanza della svolta schlegeliana nell'affermare la scientificità della storia.[14] A sua volta Nassar sottolinea come il metodo storico sia strettamente connesso con la nuova concezione dell'assoluto.[15]

Riguardo alle relazioni con i pensatori coevi, l'influenza di Fichte sul giovane Schlegel è ritenuta decisiva e profonda da Frischmann, che ha dedicato ad essa una monografia, evidenziandola in particolare riguardo ai temi dell'infinita progressione e dell'ironia.[16] Quan-

to a Hegel, mentre Arndt vede in Schlegel significative anticipazioni sui temi della dialettica e della concezione storica della totalità,[17] Frischmann evidenzia insieme alle somiglianze anche le sostanziali differenze.[18]

Un'ultima questione attraversa gli studi degli ultimi decenni, come i precedenti, quella cioè della continuità o discontinuità dello sviluppo del pensiero di Schlegel. E anche qui si presentano posizioni diverse o addirittura opposte. Frischmann sostiene la tesi di una netta frattura, che maturerebbe progressivamente a partire dalle lezioni di Colonia,[19] mentre Grunnet[20] ritiene che, se lo si guarda dal punto di vista della teoria della coscienza, si può riconoscere la continuità dello sviluppo di Schlegel. Pur nella consapevolezza che le discussioni intorno alla continuità o discontinuità di un pensatore finiscono facilmente per diventare oziose, mi sembra che la tesi della continuità abbia il pregio di far emergere un nucleo teorico di grande rilievo, che resta tale pur assumendo forme diverse. È quel nucleo di cui scrivo nella conclusione del mio studio e cioè la tensione fra l'autonomia della filosofia, che le è costitutiva in quanto essa è radicale criticità, e la sua eteronomia, che dipende dal suo essere vincolata a una verità che la supera e di cui non può impadronirsi. È questa una condizione di tensione e di crisi, di cui la filosofia non deve perdere la consapevolezza, e che il pensiero di Schlegel, nonostante o forse proprio attraverso i suoi limiti e le sue esasperazioni, illustra con grande efficacia.

NOTE

[1] Vedi B. Frischmann, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel*, Schöningh, Paderborn 2005, p. 387.

[2] M. Elsässer, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, Meiner, Hamburg 1994.

[3] Vedi J. Zovko, *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Schöningh, Paderborn 2010, pp. 105, 107, 118-119.

[4] Vedi K. Ameriks, *Tragedy, Romanticism and Idealism*, in *Das neue Licht der Frühromantik*, a cura di Bärbel Frischmann ed Elizabeth Millán-Zalbert, Paderborn 2009, p. 35

[5] Vedi A. Arndt, *Perspektiven frühromantischer Dialektik*, in *Das neue Licht der Frühromantik*, cit., p. 64.

[6] D. Nassar, *The Romantic Absolute*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2014, p. 259.

[7] Ivi, p. 261.

[8] Vedi Ivi, p. 113.

[9] E. BEHLER, *Frühromantik*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1992, p. 283.

[10] Vedi Ivi, pp. 255-260.

[11] Vedi Ivi, p. 258.

[12] Ivi, p. 260.

[13] Vedi B. FRISCHMANN, *Was ist ironistische Philosophie?*, in *Das neue Licht der Frühromantik*, cit., pp. 80-85.

[14] Vedi W. JAESCHKE, *Die durchaus richtige Bestimmung des Begriffs. Zur Geschichtsdenken des frühen Friedrich Schlegel*, in *Das neue Licht der Frühromantik*, cit., pp. 100-106.

[15] Vedi D. NASSAR, op. cit., pp. 135-136, 156.

[16] Vedi B. FRISCHMANN, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel*, cit. Al contrario Sticker e Wenz hanno sostenuto che la dialettica schlegeliana è pensata in diretta antitesi a Fichte (Vedi M. STICKER - D. WENZ, *System und Systemkritik: Witz und Ironie als philosophische Methode beim frühen Friedrich Schlegel*, in «Philosophisches Jahrbuch», 2013 (120), 1, pp. 64-81.

[17] Vedi A. ARNDT, *Perspektiven frühromantischer Dialektik*, cit., pp. 53-58.

[18] Vedi B. FRISCHMANN, *Was ist ironistische Philosophie?*, cit., p. 83.

[19] Vedi B. FRISCHMANN, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus*, cit., pp. 19 e 24.

[20] S.E. GRUNNET, *Die Bewusstseinstheorie Friedrich Schlegels*, Schöningh, Paderborn 1994.

INTRODUZIONE

1. Tentare un'interpretazione del pensiero filosofico di Friedrich Schlegel è sicuramente un'impresa rischiosa. Anzitutto perché il carattere e ancor piú il valore filosofico del suo pensiero sono tutt'altro che scontati, e in secondo luogo perché, in ogni caso, il tentativo di ricostruirne le articolazioni, gli sviluppi e le svolte, senza perdere il filo che li attraversa, non può non apparire a tutta prima un lavoro esposto continuamente all'arbitrio di scelte casuali e destinato al fallimento. Se pare che al giovane Schlegel non si possa attribuire una filosofia, ma tutt'al piú qualche sparsa e disparata intuizione filosofica, le opere specificamente filosofiche del secondo Schlegel sembrano non sottrarsi a un giudizio di insufficiente rigore e di strumentalizzazione della filosofia a fini apologetici.

In effetti il pensiero di Schlegel giacque sin dall'inizio sotto la cappa di pesanti e autorevoli condanne. Fichte, Schelling e Hegel non soltanto criticarono i suoi lavori filosofici, ma anche ne disconobbero molte volte la filosoficità. Fu soprattutto Hegel a fissare e a diffondere l'immagine di uno Schlegel incapace di elevare il suo pensiero ad un livello propriamente filosofico. La sua critica, svolta o accennata in numerosi testi, muove sempre dal tema dell'ironia intesa come vanificazione di ogni oggettività. Sono tre i luoghi in cui Hegel trae da questo tema un giudizio totalmente negativo sulla portata filosofica del pensiero di Schlegel. Il primo è nella *Storia della filosofia*, dove viene indicato come errore fondamentale di Schlegel la pretesa di ridurre la realtà spirituale alla misura dell'autocoscienza e della sua conoscenza immediata: questa conoscenza finirebbe per essere qualcosa di intermedio fra poesia e filosofia e non sarebbe veramente né l'una né l'altra, « né carne né pesce ».[1] Nella *Recensione a Solger* Hegel amplia la sua critica osservando che Schlegel non solo avrebbe preteso di filosofare con il semplice strumento dell'ironia, ma anche avrebbe avuto un rapporto ironico con la filosofia, e cioè avrebbe presunto di poter stare al di sopra di essa, finendo invece per restarne fuori senza riuscire mai a penetrare veramente in essa; si potrebbe allora dire che Schlegel si è occupato di problemi filosofici senza però mai fornire alcuno svolgimento filosofico.[2] La *Prefazione* alla *Religionsphilosophie* di

Hinrichs infine riconduce il pensiero di Schlegel alla sofistica e cioè ad un pensiero arbitrario e soggettivo, che della filosofia conserva solo la forma riflessiva, ma non il contenuto.[3]

Oltre che dai tre grandi idealisti l'accusa di non scientificità fu rivolta a Schlegel, in modo piú generico e occasionale, anche da altri contemporanei, in particolare, a proposito della prima fase del suo pensiero, da Steffens, che rimprovera anch'egli una confusione di filosofia e poesia,[4] e, per l'ultima fase, dal fratello August Wilhelm, per il quale la ricerca scientifica è incompatibile con l'ispirazione apologetica e con la subordinazione al dogma cattolico da cui i suoi scritti sarebbero guidati.[5] L'accusa di oscurantismo cattolico fu ripresa da molti contemporanei, quali ad esempio Varnhagen von Ense,[6] Goethe,[7] Heine,[8] ed è certo uno dei piú persistenti *clichés* con cui ancor oggi si guarda al secondo Schlegel.

Altri contemporanei invece gli attribuirono sí spirito filosofico, incapace però di produrre opere compiute. A questi critici appartiene in fondo la moglie Dorothea, che piú volte riconobbe l'incapacità di Schlegel di dare forma adeguata al caos delle sue idee e guardò sempre con timore ai progetti di pubblicazione dei suoi lavori filosofici. Schlegel è, secondo Dorothea, uno spirito in continua formazione, che non riesce mai a sedimentare le sue idee, uno spirito che rischia « non di rinsecchire per mancanza di nutrimento, ma di soffocare per eccesso ».[9] Lo stesso giudizio, con un accento però un po' meno benevolo, è espresso dall'amica Rahel Levin, la moglie di Varnhagen von Ense, che conobbe bene Schlegel e lo frequentò in periodi diversi. Schlegel le appare come uno spirito proteiforme, costretto a cambiare continuamente aspetto dalla sua tipica sproporzione fra una sensibilità eccessiva e una troppo debole forza produttiva. Questa sproporzione, secondo Rahel, sarebbe particolarmente evidente nella sua attività filosofica caratterizzata da grande capacità di critica e profondità di comprensione, che non riesce a tradursi, nonostante gli evidenti sforzi e il desiderio di eguagliare le opere dei grandi idealisti, in sistema filosofico.[10] Schleiermacher infine, piú rudemente ancora, vide in Schlegel la mancanza di quella forza di carattere che è necessaria per produrre risultati filosofici.[11]

2. Per tutto l'ottocento prevale un atteggiamento negativo nei confronti del pensiero di Schlegel e della sua produzione in generale. Il verdetto pronunciato da Hegel viene ripetuto dagli hege-

liani Rosenkranz [12] e Michelet [13] applicandolo anche al tardo Schlegel. I giudizi spesso si differenziano solo per il grado di debolezza scientifica che gli viene imputato: cosí in Herbart,[14] Haym,[15] Dilthey,[16] e Muncker.[17] Particolare avversione suscitò la tarda filosofia di Schlegel – si vedano ancora i giudizi di Dilthey [18] e di Haym,[19] oltre a quello di Schmidt [20] – senza che nemmeno gli studiosi cattolici vi si opponessero, soprattutto dopo che con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1873 era divenuto dominante nella teologia e nel pensiero cattolico l'orientamento neoscolastico. Prima di allora, per la verità, l'ultimo Schlegel aveva esercitato nel mondo intellettuale cattolico un certo influsso, come nel caso del teologo A. Günther, o aveva ricevuto significativi apprezzamenti, ad esempio da parte di Staudenmaier.[21] Inoltre in alcuni lavori storici e biografici si era riconosciuta all'ultimo Schlegel profondità e originalità filosofica. Cosí era avvenuto anzitutto nella biografia scritta da Feuchtersleben e pubblicata in appendice al XV volume della seconda edizione dei *Sämtliche Werke* di Schlegel del 1846,[22] e ancora nella *Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands* di Moriz Brühl,[23] nei *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert* di Rosenthal,[24] nella *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur* di Werner,[25] e nella *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* di Benfey.[26]

Ma è solo nel tardo ottocento, e limitatamente alla fase giovanile del suo pensiero, che si assiste ad una prima parziale e tuttavia efficace rivalutazione di Schlegel, per merito di Dilthey ed anche dell'edizione degli scritti giovanili ad opera di Minor [27] e di quella del carteggio con il fratello August Wilhelm fatta da Walzel. Nel suo *Leben Schleiermachers* Dilthey, pur ripetendo i consueti giudizi sui limiti filosofici di Schlegel, gli riconobbe il merito di aver precorso e avviato, con profonde intuizioni, la fondazione delle scienze dello spirito.[28]

3. Nella prima metà del novecento, e soprattutto negli anni trenta, assistiamo a un considerevole sviluppo degli studi su Schlegel (e sul romanticismo in generale), anche se in molti casi si tratta di lavori di modesto valore. Dapprima viene confermata l'immagine di uno Schlegel incapace di dominare i problemi filosofici e condannato perciò a un fallimento che si farebbe particolarmente evidente nella sua ultima fase. È l'immagine che risulta soprattutto

dagli studi di Glawe,[29] di Steppuhn,[30] di Enders,[31] fino alla volgarizzazione offertane dalla Huch.[32]

Il punto di svolta nel giudizio sullo Schlegel filosofo e sulla seconda fase del suo pensiero è segnato dall'articolo di Körner, *Friedrich Schlegels Glaubensbekenntnis?* del 1917 e dal discorso accademico di Finke, *Über Friedrich Schlegel,* dell'anno successivo. Finke, cui si deve la pubblicazione di lettere di Schlegel e di una parte del corso sulla storia universale, vede nella sua seconda fase un processo di maturazione, che dà i suoi frutti migliori nei lavori storici, sia quelli di storia universale sia quelli storico-letterari e storico-filosofici; l'ampiezza del disegno e il carattere scientifico di questi lavori rivelerebbero lo spirito filosofico di Schlegel.[33] Ma spetta soprattutto a Körner il merito di aver dato il contributo decisivo, con le sue edizioni di inediti e di epistolari schlegeliani e con i suoi studi, alla *Schlegel-Forschung* e in particolare alla difesa della dignità filosofica del suo pensiero. Secondo Körner, l'oblio e la condanna che colpirono la filosofia di Schlegel dipesero dall'ardita novità del tipo di filosofia che egli tentò di realizzare, una filosofia cioè inseparabile dalla vita e dall'esistenza del filosofo e configurabile soltanto come sistema aperto. L'errore di Schlegel sarebbe stato semmai quello di non essersi opposto adeguatamente alle filosofie dominanti nel suo tempo, rispetto alle quali la sua, e soprattutto l'ultima, non sarebbe stata molto inferiore.[34]

Sotto l'impulso impresso da Körner la prospettiva interpretativa tradizionale tende in molti casi a capovolgersi: lo sviluppo del pensiero di Schlegel non è piú visto come un processo di decadenza, ma invece di compimento. Gli studi di Thormann,[35] di Müller,[36] di Imle,[37] di Mann,[38] di Braig,[39] di Feifel,[40] di Minssen[41] e di Wirz[42] privilegiano il secondo Schlegel, nel quale per lo piú vedono il venire a maturazione delle idee del primo romanticismo e il compimento della crisi e del rovesciamento dell'idealismo. Una decisiva interpretazione filosofica del primo Schlegel fu invece offerta da Benjamin con il suo *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, nel quale il concetto di critica viene inteso come lo strumento filosofico (anche se di origine estetica) che consente di concepire una concezione dell'assoluto nella quale siano mediate infinità della riflessione, sistematicità e intuizione.[43] Al primo Schlegel è infine dedicato anche l'importante libro di Schlagdenhauffen, che, ricostruendo l'ambiente e le idee del romanticismo jenense, non trascura di mettere in luce l'originalità della schlegeliana filosofia in

frammenti e della filosofia della vita, e l'importanza storica del modello schlegeliano di critica.[44]

Le nuove e piú favorevoli interpretazioni del pensiero di Schlegel non vengono però unanimemente accolte. Studiosi autorevoli quali Hartmann e Wiese, pur senza sminuire l'importanza e l'influenza delle idee di Schlegel, ripetono il giudizio negativo sui suoi risultati filosofici[45] o condannano la sua seconda fase come pura involuzione.[46]

4. Negli ultimi quarant'anni ci si è preoccupati di meno di opporre il primo e il secondo Schlegel a favore dell'uno o dell'altro, e si è spesso cercato di considerare globalmente il suo pensiero, anche se la ricerca si è per lo piú orientata – con molta attenzione alla dimensione filosofica del suo pensiero – all'analisi di aspetti e momenti particolari, senza mai osare una ricostruzione sistematica ed esauriente, con l'unica parziale eccezione di Behler, i cui numerosissimi articoli e saggi sul suo pensiero possono valere, presi tutti insieme, come una completa monografia.

Le critiche radicali al pensiero di Schlegel sono piú rare in questi anni. La piú netta resta quella di Lukács, che lo ha ridotto ad espressione di decadentismo e individualismo borghese.[47] Altre interpretazioni di ispirazione marxista attenuano la condanna di Lukács almeno per il primo Schlegel (è il caso di Heinrich)[48] o addirittura contrappongono un carattere progressista e rivoluzionario del giovane Schlegel a un esito fallimentare dello Schlegel cattolico (è il caso di Peter).[49]

Per un rinnovamento dell'intepretazione del giovane Schlegel sono anche importanti, oltre ai contributi di Behler, i lavori dei germanisti Allemann, con la sua fine analisi del concetto schlegeliano di ironia;[50] Eichner, che valorizza la parte critica del pensiero del primo Schlegel e mantiene un atteggiamento di prudente riserva sul secondo;[51] e Polheim, che pone al centro della sua interpretazione la tensione fra unità infinita e pienezza infinita, vedendo in essa anche l'elemento di continuità fra il primo e il secondo Schlegel.[52] Ma proprio l'estendersi dell'interesse per lo Schlegel filosofo ha richiamato l'attenzione sulla seconda fase del suo pensiero, quella in cui la produzione filosofica occupa uno spazio piú considerevole.

Fra i lavori che hanno maggiormente contribuito ad accreditare il pensiero del secondo Schlegel vanno ricordati anzitutto quelli di

Anstett[53] e di Dempf,[54] che rappresentano anche due punti di vista opposti: il primo prende le distanze dagli aspetti esoterici dell'ultimo Schlegel considerandoli un po' marginali e devianti, mentre il secondo fonda su di essi la sua ricostruzione della filosofia schlegeliana. Ma, piú che a chiunque altro, è a Ernst Behler che va attribuito il merito di aver posto all'attenzione del pensiero contemporaneo la filosofia di Schlegel. Behler muove dalla convinzione che in Schlegel prevalga la dimensione filosofica[55] e considera decisivo il suo contributo prima alla critica estetica e all'idealismo[56] e poi alla svolta dell'idealismo stesso verso una filosofia cristiana.[57] L'interpretazione di Behler, che affronta l'intero sviluppo di Schlegel riconoscendone la continuità,[58] privilegia la parte critica della sua filosofia,[59] ma soprattutto insiste su quegli aspetti che anticipano successive correnti di pensiero. In particolare Behler vede in Schlegel il precorrimento della critica postidealistica alla filosofia di Hegel e di prospettive teoretiche che saranno proprie di Nietzsche, della filosofia della vita e dello storicismo.[60]

Le interpretazioni filosofiche del pensiero di Schlegel nel novecento sono state molto spesso inclini ad evidenziarne la modernità o valorizzando proprio quegli aspetti di problematicità, di frammentarietà, di dialetticità aperta, che i contemporanei e gli interpreti ottocenteschi in genere gli avevano rimproverato, o apprezzando il tentativo di costruire una filosofia radicata nell'immediatezza dell'esperienza vitale. Fra queste interpretazioni ricordo quella di Horst,[61] o quelle di Körner,[62] di Feifel,[63] di Siemes[64] e di Gössmann,[65] che vedono in Schlegel un precorrimento dell'esistenzialismo, o infine di Peter[66] che lo legge alla luce della dialettica negativa di Adorno.[67]

Un contributo decisivo alla riscoperta di Schlegel è stata poi la pubblicazione, a cura di Behler coadiuvato da Anstett e da Eichner, iniziata nel 1958, dell'edizione critica degli scritti di Schlegel, edizione che, se non è del tutto soddisfacente per la mancanza di un adeguato apparato di note critiche ed esplicative, consente tuttavia di accostare per la prima volta testi inediti (si pensi soprattutto ai *Philosophische Lehrjahre*) o difficilmente reperibili (come i saggi filosofici pubblicati su riviste viennesi), ed offre, inoltre, nelle introduzioni un'esauriente documentazione storico-biografica e linee di interpretazione del suo pensiero con una forte accentuazione della dimensione filosofica.

5. Grazie all'edizione critica oggi diventa piú facile leggere Schlegel in tutti gli sviluppi e gli strati della sua produzione e in particolare di quella filosofica. E soprattutto diventa piú facile leggerlo nel suo contesto storico-filosofico, senza affrettate condanne, ma anche senza l'eccessiva preoccupazione di attualizzarlo, di farne il precursore di filosofie successive. Del resto che interesse può ancora avere un filosofo quando lo si sia interpretato come semplice precursore? Se Schlegel, come qualsiasi altro pensatore del passato, può ancora suscitare interesse, ciò non avviene per il fatto che in lui troviamo un'immediata risposta alle nostre domande, ma perché grazie a lui ci è data una per noi nuova e diversa configurazione (legata alla specificità storico-filosofica sua e del suo tempo) delle nostre domande e quindi la possibilità di riprendere e ripetere in modo piú ricco il nostro domandare.

La mia interpretazione di Schlegel cercherà dunque da un lato di sottrarlo all'emarginazione operata da chi, a cominciare da molti illustri contemporanei, l'ha giudicato una sorta di scarto filosofico o, nel migliore dei casi, di debole e confuso commentatore o precursore della grande filosofia idealistica, e dall'altro di non leggerlo troppo strettamente alla luce delle filosofie del nostro secolo. Non cercherò perciò in nessun modo di sradicare il pensiero di Schlegel dallo sviluppo e dai problemi dell'idealismo, sottolineando però anche la sua originalità di consapevole e acuto indagatore dei limiti dell'idealismo e della sua inevitabile crisi, originalità che non lo rende del tutto indegno di stare accanto, con una propria fisionomia, ai contemporanei pensatori della crisi dell'idealismo, da Jacobi al secondo Schelling. Schlegel misura e attraversa la crisi della cultura moderna come cultura che ha perso le sue connessioni stabili e il suo centro e perciò non può non mettere in discussione la collocazione e la funzione della filosofia; l'idealismo come filosofia assoluta appare in Schlegel come il tentativo di potenziare la filosofia per risolvere in essa la crisi attribuendole dimensioni e funzioni tradizionalmente non sue. Ma questa ipertrofia della dimensione filosofica come è un prodotto della crisi, cosí non può che ricadere in essa manifestando l'instabilità del proprio punto di vista in quanto è insieme filosofico, poetico, religioso, pratico e altro ancora, o addirittura l'illegittimità di quel punto di vista in quanto prodotto dalla *hybris* del dominio della verità anziché dall'umiltà dell'atto di accoglimento della sua rivelazione.

Non voglio però riproporre un'ennesima attualizzazione ridut-

tiva di Schlegel, questa volta magari come moderno filosofo della crisi. Schlegel non guarda alla crisi della cultura e della filosofia come a un luogo definitivo e privilegiato del pensiero. Al contrario, mentre ne esprime un'acuta consapevolezza dilatandone all'estremo le contraddizioni, ne cerca incessantemente la via d'uscita tentando di costruire nuove forme di pensiero capaci di superare le contraddizioni stesse, soprattutto quelle fra totalità e individualità, fra sapere e poesia, fra sapere e vita, tra filosofia e fede. Che Schlegel non sia riuscito a risolvere in modo convincente il problema è certo il suo limite, la debolezza che gli può sempre essere rimproverata. Ma questa debolezza è d'altra parte, e paradossalmente, l'effetto e il segno di un suo particolare rigore, cioè della sua attenzione a non risolvere in modo affrettato le tensioni e le contraddizioni proprie del suo pensiero e della filosofia del suo tempo. Ciò che resta di Schlegel non è allora forse tanto l'elaborazione o l'anticipazione di un nuovo sistema filosofico, quanto piuttosto la riflessione filosofica sulla condizione di lacerazione dell'uomo (moderno) e sulle conseguenze che tale condizione comporta per la filosofia stessa.

Ringrazio la « Alexander von Humboldt-Stiftung » per avermi permesso i soggiorni in Germania necessari alla mia ricerca, e il « Consiglio Nazionale delle Ricerche » per il suo decisivo contributo.

NOTE

[1] G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, Stoccarda, Frommann, 1930 sgg., XV, p. 643.
[2] *Ibi*, XX, pp. 161-162.
[3] *Ibi*, XX, pp. 22-23.
[4] Lettera a Schelling del 18-10-1800, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, ed. H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1962 sgg., II, p. 271.
[5] A.W. Schlegel, *Sämmtliche Werke*, ed. E. Böcking, Lipsia, Weidmann, 1846-1847, VIII, pp. 280-281.
[6] K.A. Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, Lipsia, Brockhaus, 1861-1870, II, p. 221.
[7] J.W. Goethe, *Briefe*, Amburgo, Wegner, 1962-1967, IV, p. 455.
[8] H. Heine, *Werke und Briefe*, ed. H. Kaufmann, Berlino, Aufbau Verlag, 1961 sgg., V, pp. 63-66.
[9] Raich I 122.
[10] *Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel*, ed. K.A. Varnhagen von Ense, Lipsia, Reichenbrech, 1836, pp. 226-228.

[11] Lettera a Tieck del 14-7-1830, in *Briefe an L. Tieck*, ed. K. von Holtei, Breslavia, Trewendt, 1864, III, p. 353.
[12] K. Rosenkranz, *Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte*, Königsberg, Unzer, 1835, p. 66.
[13] C.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlino, 1838, rist. Hildesheim, Olms, 1967, II, pp. 3 sgg.
[14] J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, Langensalza, H. Beyer, 1907-1909, XIII, pp. 67-77.
[15] R. Haym, *Die romantische Schule*, Berlino, 1870, trad. it. *La scuola romantica*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, p. 249. Secondo Haym, Schlegel si limita ad esprimere esigenze filosofiche, che solo in Hegel troveranno la loro realizzazione (*ibi*, p. 721).
[16] W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 1870, ed. M. Redeker, Berlino, W. de Gruyter, 1970, I,1, pp. 249 e 375.
[17] F. Muncker, *Friedrich Schlegel*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, XXXIII, Monaco, 1891, rist. Berlino, Duncker & Humblot, 1967-1971, XXXIII, pp. 745 e 751.
[18] W. Dilthey, *Friedrich Schlegels Katholizismus*, 1863, in *Gesammelte Schriften*, ed. U. Herrmann, Lipsia-Stoccarda-Gottinga, Teubner e poi Vanderhoek & Ruprecht, 1914-1972, XVI, p. 296; Idem, *Leben Schleiermachers*, cit., I,1, p. 230.
[19] R. Haym, *op. cit.*, p. 908.
[20] J. Schmidt, *Geschichte der Romantik in dem Zeitalter der Reformation und der Revolution*, Lipsia, Herbig, 1848, II, pp. 499-500.
[21] F.A. Staudenmaier, *Andenken an Friedrich von Schlegel*, in « Tübinger Theologische Quartalschrift », 1832, IV, pp. 607-650.
[22] E. Feuchtersleben, *Friedrich von Schlegels Biographie*, in Fr. Schlegel, *Sämmtliche Werke*, Vienna, Mayer, 1846, XV, pp. 282-285.
[23] J.A. Moritz Brühl, *Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands*, Lipsia, 1854, pp. 198 sgg.
[24] D.A. Rosenthal, *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, Sciaffusa, Hurter, 1866, I,1, pp. 116 e 122.
[25] K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, Sciaffusa, Hurter, 1861-1867, V, p. 283.
[26] T. Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*, Monaco, Cotta, 1869, p. 360.
[27] Fr. Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften*, ed. J. Minor, Vienna, Konegen, 1882. Di Minor si veda anche il saggio *Friedrich Schlegel*, in « Die Grenzboten », 42 (1883).
[28] *Leben Schleiermachers*, cit., p. 230 e *passim*.
[29] W. Glawe, *Die Religion Friedrich Schlegels*, Berlino, Trowitzsch, 1906.
[30] Fr. Steppuhn, *Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, in « Logos », I (1910/11), 2, pp. 261-282.
[31] C. Enders, *Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesens und Werdens*, Lipsia, Haessel, 1913.
[32] R. Huch, *Die Romantik*, Lipsia, Haessel, 1917, I, pp. 12-17.
[33] H. Finke, *Über Friedrich Schlegel*, in *Reden gehalten am 11. Mai 1918 bei der öffentlichen Feier der Übergabe des Prorektorats der Universität Freiburg...*, Friburgo, E. Guenther, 1918, pp. 42-54.
[34] J. Körner, *Friedrich Schlegels Glaubensbekenntnis?*, in « Hochland », XV

(1917), pp. 349 sgg.; IDEM, *Über Friedrich Schlegel*, in « Hochland », XVI (1918-1919), pp. 431-440; IDEM, *Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre*, in FR. SCHLEGEL, *Neue philosophische Schriften*, Francoforte, Schulte-Bulmke, pp. 4-7, 57.

[35] W.E. THORMANN, *Prophetische Romantik*, Magonza, Grünewald, 1924.

[36] G. MÜLLER, Introduzione a FR. SCHLEGEL, *Von der Seele*, Augusta-Colonia, Filser, 1927.

[37] F. IMLE, *Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus*, Paderborn, Schöningh, 1927.

[38] O. MANN, *Zur Philosophie des Friedrich Schlegel*, in « Blätter für deutsche Philosophie », IX (1936), 4.

[39] FR. BRAIG, *Friedrich von Schlegel. Seine Entwicklung und sein Weg zur Erkenntnis und Begründung des Glaubens*, in « Der katholische Gedanken », X (1937).

[40] R. FEIFEL, *Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn*, Bonn, Hanstein, 1938.

[41] B. MINSSEN, *Der ältere Friedrich Schlegel*, Bleicherode am Harz, Nieft, 1939.

[42] L. WIEZ, *Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung*, Bonn, Hanstein, 1939.

[43] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Francoforte, Suhrkamp, 1974, I,1, pp. 26-107.

[44] A. SCHLAGDENHAUFFEN, *Frédéric Schlegel et son groupe*, Parigi, Belles Lettres, 1934.

[45] Vedi anche i giudizi di K. BORRIES, *Die Romantik und die Geschichte*, Berlino, Deutsche Verlagsgesellschaft f. Politik u. Geschichte, 1925, p. 160; e di O. ROTHERMEL, *Friedrich Schlegel und Fichte*, Giessen, O. Kind, 1934, pp. 40-41.

[46] N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlino, Walter De Gruyter & Co. Verlag, 1923 e 1929, trad. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano, Mursia, 1972, pp. 167-168; B. VON WIESE, *Friedrich Schlegel*, Berlino, Springer, 1927, pp. 53-110.

[47] G. LUKÁCS, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlino, Aufbau Verlag, 1947, pp. 56-61.

[48] G. HEINRICH, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Kronberg, Scriptor Verlag, 1977, pp. 12-34.

[49] K. PETER, *Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt*, Stoccarda, Kohlhammer, 1973, pp. 126-128. Vedi anche E. WINTER, *Die Sozial- und Ethnoetik Bernard Bolzanos*, Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977, pp. 24-29, che condanna l'ultima filosofia di Schlegel come oscura fantasticheria.

[50] B. ALLEMANN, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen, Günther Neske, 1956, trad. it. *Ironia e poesia*, Milano, Mursia, 1971, pp. 56-83.

[51] E. EICHNER, *Friedrich Schlegel und wir*, in « Deutsche Rundschau », 84 (1958), p. 656; IDEM, *Friedrich Schlegel*, New York, Twayne Publishers, 1970, pp. 141-144.

[52] K.K. POLHEIM, *Die Arabeske*, Monaco-Paderborn-Vienna, Schöningh, 1966.

[53] J.J. ANSTETT, Introduzione a F. SCHLEGEL, *Cours d'histoire universelle*, Trevoux, Patissier, 1939; IDEM, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, Parigi, Belles Lettres, 1941; IDEM, *Mystisches und okkultistisches in Friedrich Schlegels spätem Denken und Glauben*, in « Zeitschrift für deutsche Philologie », 88 (1969),

Sonderheft, pp. 132-150. Di Anstett si vedano anche le introduzioni a KA IX, KA XII, KA XIV.

[54] A. DEMPF, *Der frühe und der späte Schlegel*, in *Weltordnung und Heilsgeschichte*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1958.

[55] E. BEHLER, Introduzione a KA XVIII, p. IX.

[56] E. BEHLER, Introduzione a KA I, pp. LXXV-VI.

[57] E. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, Monaco-Paderborn-Vienna, Schöningh, 1965, p. 22.

[58] E. BEHLER, *Der Wendepunkt Friedrich Schlegels*, in « Philosophisches Jahrbuch », 64 (1956), pp. 247-250.

[59] E. BEHLER, Introduzione a KA X, p. XLII.

[60] E. BEHLER, *Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1960, pp. 69-71; IDEM, *Friedrich Schlegel und Hegel*, in « Hegel-Studien », 2 (1963), pp. 228-229; IDEM, *Die Kunst der Reflexion*, in AA.VV., *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte*, Berlino, Schmidt, 1973, p. 241; IDEM, *Friedrich Schlegels "Rede über die Mythologie" im Hinblick auf Nietzsche*, in « Nietzsche-Studien », 8 (1979).

[61] K.A. HORST, *Ich und Gnade*, Friburgo, Herder, 1951.

[62] J. KÖRNER, *Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre*, cit., p. 114.

[63] R. FEIFEL, *Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels...*, cit., p. 34.

[64] J.B. SIEMES, *Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie*, in « Scholastik », XXX (1955), pp. 161 sgg.

[65] W. e E. GÖSSMANN, *Das christliche Geschichtsbewusstsein Friedrich Schlegels*, in AA.VV., *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Monaco, Zink, 1957, p. 875.

[66] K. PETER, *op. cit.*

[67] Anche il nostro Santoli ha interpretato Schlegel come un precursore di filosofie contemporanee vedendo nel suo pensiero un abbozzo della teoria crociana della circolarità delle forme spirituali (V. SANTOLI, Introduzione a F. SCHLEGEL, *Frammenti critici e scritti di estetica*, Firenze, 1937, 2ª ediz. Firenze, Sansoni, 1967, p. XIX).

CAPITOLO I

FILOSOFIA E ENCICLOPEDIA

1. *L'uomo lacerato e frammentato*

L'esperienza e il sentimento della vita del giovane Friedrich Schlegel sono caratterizzati da un tratto che accompagnerà costantemente la sua vicenda non solo umana, ma soprattutto intellettuale: la lacerazione e la frammentazione dell'uomo, del mondo e della cultura.[1] In una lettera al fratello August Wilhelm del 21-7-1791 egli scrive: « Chi non è ciò che è si distrugge, perché tutto ciò che egli è è distruttivo » (Walzel 10). Si tratta del non riuscire ad essere ciò che si è, non soltanto come esperienza morale dell'incapacità di adeguare la volontà all'intelletto, quanto piuttosto come esperienza di una piú radicale lacerazione esistenziale.

Schlegel vive profondamente la condizione dell'uomo moderno: la dolorosa consapevolezza dell'immediatezza perduta, il non essere (piú o ancora) ciò che si è, e un'autoriflessione che accompagna costantemente la vita, per cui ci si riconosce sempre già lontani da quel che si vive e non si sente mai direttamente quel che si sente[2] (Walzel IX). Questa continua differenza rispetto a se stessi, questa lacerazione, diventa frammentazione perché il non riuscire ad essere se stessi significa in fondo non poter conciliare individualità e universalità. Da un lato non ci si può rinchiudere in un numero limitato di possibilità:[3] Schlegel raccomanda nella vita come nel pensiero la multilateralità spinta fino alla contraddizione (KA II 87), il che conduce piuttosto alla frammentazione che all'universalità. D'altra parte l'universalità dell'io non si realizza mai perché nell'autoriflessione infinita si resta in un'oscillazione perpetua fra il sé individuale e il sé universale: perciò Schlegel afferma che l'io è sempre soltanto un frammento di se stesso (Preitz 25).[4] L'esistenza lacerata diventa dunque « una massa di frammenti sconnessi » (KA V 37), segnata dai sentimenti della noia e della nausea (KA V 47). Solo l'amore potrebbe salvare l'uomo: « Il sentimento della mia miseria – scrive Schlegel – consuma ogni momento della mia vita. Ci sono momenti in cui anche la cosa migliore a cui posso pensare, cioè la virtú, posto che per un attimo sia raggiungibile, mi nausea. Se pur potessi pregare Dio, gli chiederei non l'intelletto, ma l'amo-

re » (Walzel 25). Ma anche l'energia dell'amore quando non trova un'applicazione adeguata e armoniosa diventa fuoco distruttivo (KA V 35).[5] Questa condizione esistenziale induce Schlegel a meditare il suicidio; il pensiero del suicidio è il primo pensiero della sua giovinezza e lo accompagna per almeno tre anni (Walzel 70, Preitz 32, KA V 47).

2. *La disarmonia della cultura moderna*

L'integrità dell'uomo potrà essere ricostituita solo quando universalità e individualità trovino una sintesi stabile, o quando « l'aspirazione all'infinito si unisca all'armonia » (KA II 76). Ciò corrisponde, sul piano culturale e storico, all'esigenza di realizzare la sintesi fra il romantico e il classico. Quella che Schlegel ritrova in sé è in fondo la consapevolezza piú acuta della medesima lacerazione e frammentazione che egli riscontra nel mondo moderno e nella sua cultura. Tutti gli scritti del giovane Schlegel sono attraversati da questo motivo della disarmonia della cultura moderna, che egli scopre anzitutto nell'arte: « Proprio nell'arte è quanto mai evidente la nostra confusione e frammentazione [...]. L'uomo è lacerato, l'arte e la vita sono separate » (KA I 36-37). Ciò perché, come è noto, la riflessione schlegeliana sulla poesia moderna ne evidenzia i caratteri di indeterminazione formale, incompiutezza e infinita apertura. Ma la poesia non è che un caso particolare di una piú generale condizione spirituale disarmonica, che ha la sua causa nello sviluppo separato e non equilibrato delle diverse facoltà e dei diversi aspetti della cultura: « La completa separazione e l'isolamento delle facoltà umane, le quali possono mantenersi integre solo quando siano in uno stato di libera unione, è il vero peccato originale della cultura moderna » (KA II 58). « Nella cultura moderna mancano equilibrio, misura, coesione, armonia e compiutezza; le forze del pensare e dell'agire sono separate da un abisso; i limiti e i diritti della ragione e dell'esperienza sono indeterminati; l'umanità è scissa » (KA I 628). « Fra i moderni si parla sempre di questo e di quel mondo, come se ci fosse piú di un mondo. Ma, certo, la maggior parte delle cose è per essi cosí isolata e divisa come il loro "questo" e "quel" mondo » (Ath.-Fr. 55).

Sappiamo che a partire dal 1796 l'interpretazione schlegeliana della cultura moderna si modifica diventando piú positiva. E oltre

a ciò va tenuto presente che i giudizi piú polemici sono rivolti contro la cultura illuministica, nella quale emergerebbero i soli aspetti negativi del moderno, non accompagnati da quel desiderio dell'infinito e da quella ricerca dell'armonia che sono propri, secondo Schlegel, dell'autentica essenza del moderno. Nell'interpretazione schlegeliana e romantica del moderno, invece, la frammentazione diventa espressione, insieme, di una ricchezza e di un limite. Vi sono cioè due poli del moderno, che possiamo definire come il senso positivo e il senso negativo dell'infinito, l'infinito come pienezza e come incompiutezza, o, meglio ancora, come pienezza dell'inesauribile e come inesauribilità della pienezza. La tensione fra questi due poli costituisce, come si vedrà, il problema cruciale del pensiero di Schlegel.

3. *Il primato della storia*

Nei *Philosophische Lehrjahre* (titolo dato alla raccolta dei frammenti filosofici postumi, conformemente ai progetti di pubblicazione dello stesso Schlegel) si trovano due frammenti che parlano dell'estinguersi della filosofia. Vi sono « molti indizi che la filosofia come tale deve estinguersi », dice un frammento del 1797 (KA XVIII, IV, 971), mentre un altro dell'anno successivo parla della fine della filosofia, nel senso della perdita della sua indipendenza (KA XVIII, V, 132). A maggior ragione poi la filosofia perderebbe il suo primato, ciò che Schlegel esprime dicendo che « essa è solo un pianeta » (KA XVIII, V, 50). Non si può non osservare che questi frammenti esprimono un effettivo pericolo cui la filosofia si trova esposta nel pensiero romantico, anticipando e introducendo altresí un tema e un problema che non cesseranno di essere dibattuti fino ai giorni nostri.

In Schlegel è lo stesso accesso iniziale alla filosofia a metterne in pericolo il primato e l'indipendenza. Come è noto, Schlegel si avvicina alla filosofia a partire da interessi e studi di tipo prevalentemente storico e filologico, che furono particolarmente intensi nel periodo di Lipsia (1791-1793). Egli è fra i primi a guardare alla filosofia da un punto di vista storico nel senso di una rilevanza filosofica della considerazione storica. Ciò vale anzitutto per la storia della filosofia: « La filosofia non è altro che *storia della filosofia* » (KA XVIII, III, 187).[6] Ma, piú ancora, anche la storia in generale viene integrata con la filosofia, sino alla loro identificazione. La

preoccupazione che conduce a questo risultato è quella di evitare l'astrattezza e quindi l'insufficienza della pura teoria. « Mi disgusta ogni teoria che non sia storica », scrive Schlegel in una lettera al fratello (6-3-1798, in Walzel 360). Molto presto – forse anche sotto l'influsso di Jacobi[7] – egli si rivela attento ai rischi di astrattezza della pura ragione. « Con la sola ragion pura non s'acquista ancora scienza » (Ath.-Fr. 318). D'altra parte « se la ragione è in continuo pericolo [...] di perdersi in vuote forme e in sistemi senza contenuto, a sua volta l'esperienza ha una naturale tendenza a una moltiplicazione delle nozioni senza direzione e scopo (*zwecklose Vielwisserei*), mentre essa solo se diventa un tutto ordinato merita il nome di *storia*, e solo in questo modo è posta in grado di unificarsi con la scienza pura per formare una piú comprensiva totalità » (KA I 622).

A questa unificazione di storia e scienza pura Schlegel è condotto dal suo lavoro filologico orientato da un'idea di filologia critica e sistematica, che richiederebbe una convergenza di filosofia e filologia. Nasce di qui il progetto di una « filosofia della filologia », del quale ci restano i frammenti – pubblicati per la prima volta da Körner nel 1928[8] – che risalgono probabilmente al 1797. La novità dell'idea schlegeliana di una filosofia della filologia (cui corrisponderà piú tardi quella di una filologia della filosofia) sta nel fatto che essa « non è un'applicazione della filosofia critica alla filologia » (KA XVI, IV, 9, v. *ibi*, III, 11). Se infatti il filosofo vuole applicare la filosofia alla filologia, non ottiene altro che filosofia, mentre se a far questa operazione è il filologo, non si ha piú filosofia (*ibi*, III, 89). L'applicazione non è corretta perché « ogni filologia è [già] necessariamente filosofica » (*ibi*, III, 193, v. 80) e perciò « *il filologo deve* (come tale) *filosofare* » (*ibi*, III, 87, v. 8 e 11). Ma in questo stesso gruppo di frammenti la filologia appare a sua volta finalizzata alla storia o identificata con essa: « La scienza che nasce dalla filologia si chiama *storia* » (*ibi*, IV, 75, v. *ibi*, III, 27, 40, 49). La possibilità e la necessità della convergenza di filosofia e storia sembra dunque attestata dalla filologia in quanto si configura come disciplina filosofica che deve diventare sapere storico.

Analogamente il saggio *Ueber das Studium der Griechischen Poesie* (1795-96) e il postumo *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* (del 1795, è una prima versione del precedente) – nell'intento di realizzare quello che appare come lo scopo della

ragione, cioè « una scienza che possa essere il fondamento di tutte le altre scienze » (KA I 624) – individuano nella storia sistematica o scienza storica il punto di vista da cui può essere compresa tutta la cultura antica e il suo nesso con la cultura moderna. In questo modo la storia assurge al rango, filosofico, di « scienza critica » (KA XVIII, II, 676) e lo storico a quello di « sistematico universale » (*ibi*, II, 214). Il convergere di scienza razionale e storia dovrebbe costituire una nuova scienza suprema, che non è piú semplicemente filosofia e d'altra parte non è storia in senso tradizionale, ma una scienza che identifica filosofia e storia. « Storia e filosofia sistematica sono del tutto identiche » (*ibi*, II, 799). La loro distinzione è solo provvisoria, sussiste solo finché la storia non è compiuta: « la storia è una filosofia *in fieri* e la filosofia una storia fatta » (Ath.-Fr. 325).[9]

Schlegel ha fornito qualche indicazione e qualche sviluppo di questa nuova scienza soprattutto, come è noto, nei lavori e nelle riflessioni di storia letteraria, e il modo in cui ha cercato di unificare storia e filosofia è stato quello di identificare processo storico e processo trascendentale. « Nella prospettiva trascendentale la metafisica si perde nella storia » (KA XVIII, IV, 1051). È cosí che Schlegel usa concetti storici o storico-letterari, come classico e romantico, per designare gradi di costituzione della coscienza, e viceversa.[10]

Ma questa identità di storia e filosofia finisce non raramente per assumere in Schlegel – che, come disse Steffens, « viveva completamente nella storia » [11] – il significato di un primato della storia. « Tutto deve essere subordinato alla storia » (KA XVI, III, 18), perché « la storia è la realtà suprema, in quanto è sintesi della divinità e dell'umanità » (*ibi*, IX, 476).[12] Il primato della storia viene anche definito come primato del politico. Cosí in *Ueber das Studium*: « Il giudizio politico è il punto di vista piú alto di tutti... La politica [propriamente: *das politische Vermögen*] ha il compito di ordinare e unificare le singole forze dell'animo e tutti gli individui » (KA I 325). Ma nell'edizione dei *Sämtliche Werke* (1822-1825) Schlegel corregge l'espressione *politisches Vermögen* con *Bildungsvermögen* (*ibi*, nota 12). In realtà il primato del punto di vista storico o di quello politico si traduce anche in quello del punto di vista della *Bildung*, del processo e dell'idea della formazione dell'uomo e della cultura. Oggetto della storia sono infatti « non soltanto le azioni e i mutamenti politici e sociali di un certo popolo, ma costumi e usanze dell'epoca, arte e stato, fede e scienza, in breve tutte le atti-

vità, le proprietà e le condizioni dell'uomo: la *Bildung* umana, ovvero la lotta della libertà e della natura » (*ibi*, 627). « *Bildung* è il contenuto vero e proprio di ogni vita umana e il vero oggetto della storia superiore, quella che ricerca al di sotto del mutevole ciò che è necessario » (*ibi*, 229), cioè la storia scientifica, la scienza suprema, distinta dalla storia puramente empirica.

Nella prospettiva umanistica del giovane Schlegel la formazione dell'uomo completa e armoniosa viene ad assumere il carattere del sommo bene: « La *Bildung* è il sommo bene e l'unica cosa utile » (Ideen 37; v. anche KA XVIII, IV, 1075); « Solo in virtú della *Bildung* il vero uomo diviene totalmente umano, penetrato di umanità » (Ideen 65). La *Bildung* è ciò che conduce al superamento delle lacerazioni dell'uomo moderno. È la capacità di vivere unificando le diverse sfere della vita spirituale,[13] di riconoscere che « tutte le forze fondamentali dell'uomo sono per origine, destinazione finale ed essenza une e indivisibili » (KA II 91). Perciò « ogni *Bildung* pura e disinteressata [...] tende allo svolgimento delle singole energie e all'armonia di tutte; e solo la *Bildung* può evitare quegli eccessi, frutto di disarmonia, che conducono alla *Schwärmerei* » (KA XVIII, Beilage II, 13). Ma per realizzare una tale *Bildung* occorre un sapere (che è piú che un sapere) capace di abbracciarla nella sua unità senza perdere le sue articolazioni, un sapere che sarà insieme storico, scientifico, poetico e pratico, quello che Schlegel chiama enciclopedia.

4. *L'enciclopedia: le sue prime forme*

La scienza storica come scienza suprema assume dunque un carattere enciclopedico. E alla costruzione di tale scienza il giovane Schlegel dedica la maggior parte del suo tempo e dei suoi interessi, stando almeno a quel che egli scrive a Schleiermacher in una lettera del 1800, nella quale annuncia altresí per la Pasqua dell'anno successivo la pubblicazione di una sua *Enciclopedia* (Schleiermacher's Leben III 152).[14] Ma nel 1801 invece della realizzazione di tal progetto si trova solo, nella *Conclusione del saggio su Lessing*, questa scarna dichiarazione: « Se volete pervenire alla totalità [...], non troverete mai una ragione oggettiva per arrestarvi, se prima non sarete giunti al punto centrale. Questo punto centrale è l'organismo di tutte le arti e le scienze, la legge e la storia di tale organismo.

Questa teoria della *Bildung*, questa fisica della fantasia e dell'arte dovrebbe essere una scienza specifica, che io chiamerei *Enciclopedia*: tale scienza però non esiste ancora » (KA II 410-11).

Ma negli anni dell'« Athenäum », se non l'esecuzione, almeno l'idea dell'enciclopedia si sviluppa e si precisa. Se l'enciclopedia è il centro della totalità della cultura, allora suo carattere essenziale è l'universalità: « L'enciclopedia è un manuale dell'universalità, il centro dei centri » (KA XVIII, IV, 706).[15] Ora per universalità Schlegel intende la « saturazione reciproca di tutte le forme e di tutte le materie » (Ath.-Fr. 451), cioè la combinazione di tutti i contenuti con tutte le forme, o, piú in generale, la relazionalità, infinitamente realizzabile, di ogni aspetto dell'universo culturale con ogni altro aspetto. Un tale concetto di universalità favorisce, fra l'altro, una continua trasformazione dei caratteri dominanti dell'enciclopedia nel corso del tumultuoso sviluppo del pensiero del giovane Schlegel.

In un primo tempo era prevalso, come s'è detto, il punto di vista filologico: « Anche la classificazione di tutte le scienze, l'enciclopedia generale, è *affare della filologia*, se non interamente, almeno in parte » (KA XVI, IV, 169, v. 54); « Filologia = Enciclopedia » (*ibi*, IV, 92). Nel periodo dell'« Athenäum » prevale invece la poesia come sfera in cui si realizza la maggiore universalità. Il concetto e il progetto di *Universalpoesie* quale è espresso dal famoso frammento 116 dell'« Athenäum » presenta un concetto di poesia (romantica) cosí ampio, da poterla considerare il centro del mondo spirituale: « Essa sola può [...] divenire uno specchio di tutto il mondo circostante, un'immagine dell'epoca [...]. Essa è capace della piú alta e della piú universale cultura ».[16] Nel *Dialogo sulla poesia* (1800) la centralità della poesia è sostenuta da Lotario in base al presupposto che l'assoluto è ineffabile[17] e perciò può essere espresso solo allegoricamente, e che l'allegoria è proprio ciò di cui consiste la poesia: « Perciò i misteri piú segreti di tutte le arti e scienze appartengono alla poesia. Da essa tutto è uscito, ad essa tutto deve rifluire. In uno stato ideale dell'umanità ci sarebbe solo poesia, formando allora le arti e le scienze un'unità. Nelle nostre condizioni solo il vero poeta sarebbe un uomo ideale e un artista universale » (KA II 324).

Il *Dialogo* presenta però anche altre tesi. Cosí Ludovico replica a Lotario: « Io sono dell'opinione di Lotario, che l'energia di tutte le arti e scienze s'incontra in un punto centrale. [...] Diedi però

la preferenza alla fisica anche per la ragione che qui il contatto è evidentissimo. La fisica non può fare esperimento alcuno senza ipotesi; ogni ipotesi, anche la piú limitata, qualora venga pensata consequenziariamente, conduce ad ipotesi sulla totalità, poggia anzi sopra di esse, anche se chi l'usa non ne è consapevole. È in effetti mirabile come la fisica, appena non si preoccupi di fini tecnici ma di risultati generali, si trasformi senza saperlo in cosmogonia, in astrologia, in teosofia o come altrimenti vogliate dire, insomma in una scienza mistica della totalità » (*ibi*, 324-25). La fisica appare a Schlegel come la scienza nella quale si è realizzata la grande rivoluzione introdotta dall'idealismo, idealismo che a sua volta è la manifestazione di quel fenomeno essenziale che l'enciclopedia deve portare a compimento: il fatto che « l'umanità lotta con tutte le sue forze per trovare il proprio centro » (*ibi*, 314). È attraverso la fisica idealistica che si può realizzare una nuova mitologia, che a sua volta deve essere il centro della poesia (*ibi*, 312 sgg.). La tesi della centralità della fisica non è perciò contraddittoria con quella che afferma la centralità della poesia, anche se esprime un momentaneo e non del tutto convincente spostamento d'accento, dovuto all'influsso determinante, ma non pienamente assimilato, dell'amico Novalis.[18]

Il *Dialogo* è nel suo complesso orientato verso altre soluzioni, caratterizzate dall'unità di filosofia e poesia o dalla centralità della religione o dalla filosofia dell'idealrealismo, soluzioni che per la loro maggiore importanza saranno trattate piú ampiamente a parte. Un'ultima forma transitoria (e intermedia fra quella poetica e quella religiosa) assunta dal progetto di enciclopedia è la forma di Bibbia. Il concetto schlegeliano di Bibbia è una variante del concetto di *Universalpoesie* in un periodo in cui si accentua l'interesse per la religione. Il concetto che media *Universalpoesie* e Bibbia è quello di romanzo, definito da Schlegel come « libro romantico », un libro cioè insieme organico e infinitamente aperto, in cui convergono molteplici forme e materie (v. *ibi*, 335 sgg.). In un frammento Schlegel parla di un suo romanzo filosofico (la *Lucinde*?) come di una somma di letteratura antica, letteratura moderna, dottrina della scienza, aforistica chamfortiana e Diderot (KA XVI, VI, 24). E già la Bibbia canonica è vista proprio come un « romanzo popolare assolutamente universale, che poteva sempre essere proseguito » (*ibi*, V, 460). Ma ora Schlegel pensa a una nuova Bibbia, che ripeta a una potenza superiore quella canonica: « Il nuovo vangelo eterno, vaticinato da Lessing, avrà l'aspetto di una Bibbia, non però

di un libro singolo nel comune significato. E poi, anche quel che chiamiamo Bibbia è un sistema di libri. Né questo è un uso linguistico arbitrario! C'è forse un'altra parola per distinguere l'idea di un libro infinito da quella volgare, che non sia questa: Bibbia, libro semplicemente, libro assoluto? [...] In una letteratura perfetta tutti i libri devono essere un libro solo; e in un simile libro, eternamente in divenire, verrà rivelato l'evangelo dell'umanità e della cultura » (Ideen 95). La nuova Bibbia realizza l'enciclopedia come libro enciclopedico e infinitamente aperto, procedente attraverso un infinito sviluppo e un'infinita reinterpretazione di se stesso.[19]

Ma ciò che in questi primi tentativi di definire e progettare l'enciclopedia è filosoficamente rilevante è il fatto che essi comportano in un modo o nell'altro un pericolo per la filosofia: quello di veder minacciato il suo primato o resa malcerta la sua natura. Infatti l'idea illuministica di enciclopedia come unificazione e riorganizzazione del sapere e delle arti assume in Schlegel il carattere di un decisivo problema filosofico. L'*Encyclopédie* si attribuiva il compito di esporre « il sistema universale della natura e dell'arte », o di essere la descrizione dell'universo reale e dell'universo intelligibile, cioè di un oggetto « infinito in tutti i sensi », da cui consegue l'ammissione di molteplici possibili ordinamenti delle conoscenze, anche se in ogni caso il centro è costituito dall'uomo.[20] Si può dire che Schlegel prenda sul serio, dilatandole sino alle estreme conseguenze, quelle esigenze di unità sistematica e insieme di infinità della cultura e dei suoi ordinamenti, che nell'*Encyclopédie* non hanno particolari conseguenze filosofiche. L'*Encyclopédie* infatti sceglie fra i vari ordinamenti possibili delle conoscenze la tripartizione in storia, filosofia e poesia, senza che questa collocazione della filosofia (che comprende anche tutte le scienze) susciti particolari difficoltà circa la sua funzione e i suoi rapporti con la storia e la poesia, come invece avverrà in Schlegel. Il problema di un'organizzazione enciclopedica, sistematica e unitaria, del sapere, è ben presente in tutto il pensiero romantico e idealistico, in particolare nel primo Fichte, in Novalis, in A.W. Schlegel, nello Schelling del *Metodo dello studio accademico*, negli stessi progetti di riforma degli studi di W. von Humboldt, sino alla celebre *Enciclopedia* hegeliana.[21] Con tutti questi modelli l'idea schlegeliana di enciclopedia ha in comune l'esigenza di sistematicità e di organicità, di cui si rimprovera la mancanza all'*Encyclopédie*. Ma da quei modelli si differenzia per il particolare problema filosofico ch'essa solleva.

L'enciclopedia schlegeliana infatti per un verso tende a identificarsi con la filosofia o meglio ad esserne la nuova e piú comprensiva definizione. In questo senso Schlegel giudica troppo ristretto l'ambito della *Dottrina della scienza* di Fichte in quanto non si è allargata a enciclopedia (KA XVIII, II, 143), e definisce la filosofia come « l'organismo di tutte le scienze » (KA XVI, V, 1144), cioè come enciclopedia, oppure definisce l'enciclopedia come disciplina filosofica: « Enciclopedia forse è soltanto la fondazione filosofica di una specie superiore di filologia » (KA XVIII, V, 724), vale a dire di scienza della cultura. Piú spesso però sembra prevalere una visione della filosofia come subordinata all'enciclopedia. La filosofia infatti sembra incapace di abbracciare la totalità, sembra cioè che la sua specificità richieda come tale un punto di vista piú universale in cui anche la filosofia sia abbracciata. La ricerca di una piú alta universalità risponde alla preoccupazione di superare le unilateralità dell'uomo moderno, che comportano fra l'altro il « decentramento » della filosofia, il suo particolarizzarsi e il suo separarsi, o anche, al contrario, l'ampliamento della sua funzione (che ne provoca poi, per reazione, una restrizione). L'imperativo che « la filosofia non deve piú esistere separata » (*ibi*, IV, 965) risponde perciò a un intento di riforma dell'uomo: « Costituzione di un uomo completo in antitesi all'uomo filosofico » (*ibi*, II, 391).[22] La filosofia di Schlegel tende perciò a trovare nell'enciclopedia il suo compimento,[23] ma, in questo modo, a negarsi, dal momento che non solo deve essere ricompresa nell'enciclopedia, ma di questa non riesce, almeno in molte sue versioni, ad essere nemmeno piú il centro.[24] Schlegel conclude l'ultimo frammento citato scrivendo: « Io sono filosofo e anche non filosofo ». Ed è appunto questo il tema centrale dell'indagine che mi propongo di condurre sul pensiero del primo Schlegel.

5. *Filosofia, poesia, religione*

Nei primi mesi del secondo soggiorno a Jena, tra la fine del 1799 e la prima parte del 1800, prevale in Schlegel, sotto il potente influsso degli amici Schleiermacher e Novalis, un orientamento religioso,[25] che impronta di sé i progetti di rinnovamento culturale e filosofico e di enciclopedia. Come si è visto, l'enciclopedia assume ora nei progetti schlegeliani la forma di Bibbia. Ma non si tratta

solo di questo. Nelle *Ideen* si ha una piú precisa determinazione dei rapporti tra filosofia e religione, orientata a una giustificazione del primato della religione, che succede a quello attribuito prima a una filologia di carattere storico e scientifico, e successivamente alla poesia romantica intesa come *Universalpoesie* o romanzo.

Il primato della poesia sulla filosofia esprimeva la maggior ricchezza del simbolo poetico rispetto al concetto. Naturalmente questo primato si attuava attraverso una filosoficizzazione della poesia. Ad essa si attribuiva il movimento della riflessione trascendentale (KA XVI, v, 872; Ath.-Fr. 238), e anzi l'intuizione poetica sembrava costituire l'ambito vero e proprio del pensiero trascendentale in quanto gli è riconosciuto un carattere creativo, cioè non semplicemente la ricostruzione delle condizioni di possibilità formali dell'esperienza, ma invece una funzione produttiva della realtà.[26] Ma l'esito piú maturo verso cui progressivamente convergevano le riflessioni schlegeliane su poesia e filosofia, o, piú in generale, su arte e sapere, non era tanto la risoluzione o subordinazione della seconda alla prima, quanto piuttosto la determinazione dialettica dei loro caratteri in vista di una loro superiore unificazione. In uno dei primi frammenti letterari postumi[27] (del 1797) si trova a questo proposito un'osservazione interessante: « La poesia è la potenza della filosofia, la filosofia la potenza della poesia » (KA XVI, v, 1027); ciò significa che ciascuna delle due richiede necessariamente di trapassare nell'altra e di esserne completata. Nei frammenti del « Lyceum » compaiono pensieri analoghi: « Ogni arte deve diventare scienza, e ogni scienza arte; poesia e filosofia debbono essere unite » (frammento 115, v. 42). Questo tema diventa ricorrente nei frammenti dell'« Athenäum »: « In filosofia la via che mena alla scienza passa di necessità per l'arte, come, all'opposto, il poeta diventa artista solo attraverso la scienza » (fr. 302); « Il filosofo poetante, il poeta filosofante » (fr. 249); « Una filosofia della poesia oscillerebbe fra unità e distinzione della filosofia e della poesia » (fr. 252).

Il saggio *Über die Philosophie* del 1799 non insiste tanto sull'idea di una poesia filosofica o di una filosofia poetica, quanto piuttosto sulla complementarità di poesia e filosofia, che sottende un'unità originaria e futura delle due sfere, unità che coincide con la religione. Poesia e filosofia costituiscono qui le sfere piú elevate e comprensive della cultura: « Esse soltanto sono un tutto e possono vivificare e unire in una totalità tutte le scienze e le arti particolari » (KA VIII 50), o, come Schlegel dirà piú tardi, filosofia e poesia

sono « le attività piú alte dell'uomo » (KA II 303).[28] Ambedue mediano natura e divinità, ma la prima è piú rivolta verso la natura, la seconda verso il divino. Tuttavia esse « sono un tutto indivisibile, eternamente unite, anche se raramente stanno insieme [...]. Nel centro s'incontrano le loro divergenti direzioni: qui nel punto piú interno e piú sacro lo spirito è integro e poesia e filosofia sono completamente unite e fuse » (KA VIII 52).

La distinzione e la complementarità di filosofia e poesia la ritroviamo poi altrove in molteplici variazioni: « Tutto ciò che in un'opera è propriamente opera è poesia; [...] lo spirito è filosofia » (KA XVIII, II, 740; v. KA XVI, V, 984); « Forse ogni filosofia è = teosofia negativa, la poesia = teosofia positiva » (KA XVIII, V, 468); « La poesia manca di principi, la filosofia di un organo » (KA XVI, IX, 124); « La ricchezza delle forme la troverai nella nostra piú alta poesia, ma l'umanità profonda cercala presso il filosofo » (Ideen 57).

La poesia è concretezza, pienezza, varietà e ricchezza di contenuti, realtà; la filosofia invece esprime il senso profondo, l'unità, i principi, l'idealità.[29] Nelle *Ideen* la distinzione di filosofia e poesia è modellata su quella di idealismo e realismo: « Ogni filosofia è idealismo; non c'è altro vero realismo che quello della poesia. Ora, poesia e filosofia sono degli estremi. Ma, si dice, alcuni sono puri idealisti, altri decisi realisti: ed è osservazione verissima. In altre parole: non esistono ancora uomini giunti alla loro perfezione, manca ancora una religione » (Ideen 96). Qui filosofia e poesia mettono in luce i loro opposti limiti rispetto a un'identica funzione (la rappresentazione dell'infinito) e richiedono di integrarsi[30] dando luogo a qualcosa di piú alto, la religione. A partire dal *Discorso sulla mitologia* il rapporto tra filosofia e poesia inteso come rapporto fra idealismo e realismo si presenta come risultato di un movimento dell'idealismo stesso, che deve uscire da sé (realismo) per ritornare a sé (idealismo) (KA II 314-15).[31] Ma è bene soffermarci per ora sulla soluzione delle *Ideen*, a cui prelude l'ultimo dei frammenti dell'« Athenäum »: « (L'universalità) giunge all'armonia solo mediante l'unione della poesia e della filosofia: anche alle opere piú universali e perfette della poesia e della filosofia isolate sembra che manchi la sintesi ultima; esse restano incomplete proprio quando stanno per raggiungere l'armonia ».

6. *La religione come centro dell'enciclopedia*

La religione è superiore alle altre sfere della cultura perché esprime la « relazione dell'uomo con l'infinito » (Ideen 81). E proprio in quanto esprime la relazione fondamentale dell'uomo essa è la sfera piú universale (v. KA XVIII, v, 124). Ma l'affermazione del primato della religione nel periodo delle *Ideen* oscilla fra due diverse modalità: la religione o è il centro della cultura come spirito che ne anima tutte le sfere, o è piuttosto il risultato ultimo, il prodotto dell'unificazione di quelle sfere e quindi in special modo di filosofia e poesia. Questa seconda posizione si affaccia quando Schlegel sottolinea l'unilateralità di filosofia e poesia (« Ciò che è possibile fare tenendo separate filosofia e poesia è stato fatto e compiuto. È dunque venuto il tempo di congiungerle », Ideen 108), richiedendone conseguentemente, come si è visto, una superiore integrazione, quella appunto che è prodotta dalla religione. La stessa funzione viene talvolta attribuita alla mistica (che è la religione nel suo versante spirituale): «Solo nel mistico il sano intelletto trova riparo contro le unilateralità della poesia e della filosofia » (KA XVIII, IV, 705). Lo statuto di disciplina subordinata sembra poi esplicitamente affermato per la filosofia: « Il puro idealismo è mistica, la filosofia è idealismo applicato o mistica applicata all'umanità » (*ibi*, v, 450). Questo passo, che anticipa sorprendentemente una tesi dell'ultimo Schlegel,[32] non trova però qui altre conferme. Si deve piuttosto dire che la tesi della risoluzione della filosofia nella religione sembra valere in prospettiva escatologica: « Con la mistica tutto inizia e finisce » (*ibi*, II, 656): « Alla fine tutto si risolverà in religione: dalla mitologia tutto è sorto. Esse sono i poli invisibili » (*ibi*, v, 658). La mitologia – « che è piú vicina alla poesia » (*ibi*, v, 398) – esprime il fondamento religioso della natura. Il progetto di una nuova mitologia, che si trova nel *Dialogo sulla poesia*, si inserisce perciò anch'esso nella prospettiva del primato della religione. Essa costituisce il lato reale-sensibile della nuova religione, la quale, come è detto nel frammento citato, abbraccia l'intero arco della cultura che viene ad essere compresa fra la religione della natura (mitologia) e la religione dello spirito (religione in senso stretto o mistica).

Un maggiore rispetto della specificità della filosofia (e della poesia) è paradossalmente garantito in quei passi in cui il primato della religione significa che filosofia e poesia sono due specie diverse di

religione (v. ad esempio Ath.-Fr. 327; KA XVIII, II, 529, e IV, 1414). In questo secondo senso infatti filosofia e poesia non si risolvono nella religione (non ne sono parti), anche se hanno in essa la loro fonte, il loro centro e il loro compimento. « La religione [...] contiene i principi di ogni arte e scienza. La filosofia deve solo fornire la costruzione di questi principi, la poesia deve rappresentarli » (KA XVIII, v, 222). Senza religione, filosofia e poesia non sarebbero tali o almeno resterebbero a un livello molto povero: « Solo mediante la religione nasce dalla logica la filosofia, solo di là vien tutto quello per cui la filosofia è piú che scienza. E invece di una poesia eternamente piena, infinita, avremmo senza di essa soltanto romanzi o quel giocherellare che ora si chiama arte bella » (Ideen 11, v. 68); « La filosofia ammette e riconosce già che solo dalla religione può prendere le mosse e nella religione trovare la sua perfezione, mentre la poesia vuol tendere soltanto all'infinito e disprezza un'utilità e una cultura profane, che sono i veri opposti della religione » (Ideen 42). La religione è cosí connaturata nella filosofia, che questa può fungere da organo di ricerca e scoperta della religione stessa (Ideen 34). Anzi Schlegel afferma persino una reciproca tendenza di filosofia e religione l'una verso l'altra: « La filosofia è una critica [...] che cerca la religione. Solo il cristianesimo è religione, e il cristianesimo ha un'eterna tendenza a diventare filosofia. Religione e filosofia non possono mai fondersi, ma devono eternamente cercarsi » (KA XVIII, IV, 1171, v. 1004).

Come si vede, in questa prospettiva Schlegel afferma insieme il carattere religioso e l'indipendenza della filosofia. Se questa è religione in quanto tende all'infinito, lo fa però a partire dalla ragione e perciò resta filosofia. In questo senso Schlegel parla di forma ellittica della filosofia: « La filosofia è un'ellissi. L'uno dei suoi centri, al quale noi ora siamo piú vicini, è l'autonomia della ragione; l'altro è l'idea dell'universo, e in esso la filosofia si incontra con la religione » (Ideen 117). Il nuovo primato della religione, affermato a partire dall'ambizioso progetto di fondarne una nuova, è in effetti originariamente pensato, cosí come Schlegel lo annuncia all'amico Novalis, come capace di rispettare la specificità insieme della filosofia e della religione: « La mia religione non vuole inghiottire la filosofia e la poesia. Lascio invece sussistere l'indipendenza e l'amicizia, l'egoismo e l'armonia di queste due arti e scienze originarie, per quanto creda esser giunto il momento che esse si scambino molte loro proprietà. Ma [...] trovo che

restano oggetti che né la filosofia né la poesia possono trattare. Fra questi oggetti mi sembra ci sia Dio, del quale ho una visione del tutto nuova » (Preitz 138). Ed anche nelle *Ideen* Schlegel si preoccupa talvolta del pericolo di dissoluzione della filosofia: « Tu volevi distruggere la filosofia e la poesia, per far posto alla religione e alla morale [...], ma non hai potuto distruggere altro che te stesso » (Ideen 90).

Ma già nella sopracitata lettera a Novalis si affaccia una posizione diversa quando si afferma che « la sintesi di Fichte e Goethe [cioè di filosofia e poesia] non può che produrre religione » (Preitz 140). Ugualmente nelle *Ideen* 46 Schlegel passa da una posizione all'altra: « Poesia e filosofia sono, a seconda dei punti di vista, sfere e forme diverse, o anche i fattori della religione. Provate infatti a congiungerle veramente insieme e non otterrete altro che religione » (v. anche KA XVIII, IV, 1445). Dire che filosofia e poesia sono forme diverse della religione è diverso dal dire che ne sono fattori. In questo secondo caso infatti la religione non è ciò che le anima e caratterizza, ma ciò che le risolve in sé.

Le due diverse tendenze riguardo ai rapporti tra filosofia e religione [34] ripropongono il problema della posizione della filosofia nell'enciclopedia, problema che ora a Schlegel si presenta anche attraverso la preoccupazione di precisare e differenziare le proprie tesi rispetto a quelle di Schleiermacher. Un frammento postumo è particolarmente rivelatore: « La religione non è una parte dell'enciclopedia, perciò l'opera di Schleiermacher [le *Reden*] è, in complesso, falsa » (*ibi*, v, 715). Qui Schlegel scrive in forma piú sintetica e cruda quel che già la sua recensione alle *Reden*, del 1799, aveva espresso, pur all'interno di un sostanziale consenso all'opera dell'amico. Ecco i passi piú critici verso le *Reden*: « Considero la religione dell'Autore come il punto focale della sua interiorità, nel quale si raccolgono i raggi di tutto ciò che di grande e di bello si può presentare nelle altre sfere. Non c'è perciò da stupirsi del fatto che egli non sembri trattare [...] la poesia, la filosofia o la morale con la dovuta religiosità: se infatti si succhia via da esse lo spirito, ciò che ne resta è di scarso valore [...]. Ciò che qui l'Autore presenta come religione non è un'armonia della totalità [...]. Quest'opera polemica è tutta percorsa da un'ininterrotta corrente di irreligiosità [...]. [Questa deriva] dal fatto che egli non ha pienamente colto l'armonia vivente delle diverse parti della *Bildung* » (KA II 278-80).

È chiaro che Schlegel vede prevalere nelle *Reden* l'intento di

distinguere e separare la religione dalle altre sfere della cultura. Eppure Schleiermacher aveva affermato la funzione essenziale della religione almeno per la morale e per la filosofia: « Senza la religione, come può la pratica elevarsi al di sopra della solita cerchia delle sue forme stravaganti e tradizionali, come può la speculazione diventare qualcosa di meglio che uno scheletro rigido e magro? [...]. Perché la vostra pratica [...] alla fine dimentica sempre veramente di formare l'uomo stesso? Perché voi lo contrapponete all'universo e non lo ricevete dalle mani della religione come una parte di esso e come qualcosa di sacro. Come mai la pratica arriva a quella misera uniformità che non conosce se non un solo ideale, e lo insinua dappertutto? Perché a voi manca il fondamentale sentimento della natura infinita e vivente, il cui simbolo è la diversità e l'individualità. Perché la speculazione [...] non è stata se non un vuoto gioco di formule, che ritornavano sempre in modo diverso e a cui mai nulla poteva corrispondere? Perché le è mancata la religione, perché il sentimento dell'infinito non l'animava [...]. E che ne sarà del trionfo della speculazione, dell'idealismo perfetto e arrotondato, se la religione non gli fa da contrappeso, e non gli fa presentire un realismo superiore a quello che esso sí arditamente e con sí pieno diritto si subordina? Esso distruggerà l'universo [...], lo abbasserà a una semplice allegoria ». E ancora a proposito della morale: « I sentimenti religiosi devono accompagnare come una sacra musica ogni azione dell'uomo: tutto si deve fare con religione, ma non per religione ».[35]

Questa tesi per cui la religione è condizione necessaria perché le altre sfere della cultura non degenerino o si isteriliscano è, come si è visto, propria anche di Schlegel, e tuttavia la sua critica dimostra che egli pensa sempre alla possibilità di una piú compiuta integrazione. La religione deve costituire per lui un piú profondo e determinante legame fra le diverse sfere della cultura.[36] È cosí che nelle *Ideen* troviamo pensieri schleiermacheriani (« La religione è l'anima cosmica, che tutto ravviva, della cultura, il quarto elemento invisibile che s'aggiunge alla filosofia, alla morale e alla poesia, e che [...] è in silenzio onnipresentemente benefico », n. 4) accanto ad altri che sembrano scritti contro Schleiermacher (« La religione non è solo una parte della cultura, un membro dell'umanità, ma il centro di tutti gli altri, dovunque la cosa prima e suprema », n. 14).

Si può lasciare in dubbio se prevalga in Schlegel la convinzione che la religione inglobi la totalità della cultura oppure ne sia sol-

tanto lo spirito animatore. Quel che è certo è che essa non è mai solo un supporto indispensabile, ma l'energia prima e l'essenza stessa di ogni sfera della cultura o, nel linguaggio schlegeliano, il *centro*: « La religione è il centro centrale » (KA XVIII, IV, 1435); « La religione non è un aspetto della cultura, non è una parte dell'umanità, ma il punto centrale di tutto » (*ibi*, IV, 1439); « La religione è il punto centrale del sapere » (*ibi*, IV, 1178) (v. anche *ibi*, III, 154, e V, 178). Come osserva Anstett, che la religione sia il centro vitale di tutte le attività umane significa che nulla può compiersi senza essere messo in relazione con il tutto.[37] La centralità della religione esprime dunque l'infinità di sviluppo e connessione dell'organismo della *Bildung*. È allora una religione della *Bildung*: « La religione è ciò che risolve ogni antinomia della *Bildung* e la porta ad unità » (KA *ibi*, IV, 1288); « La teoria della *Bildung* è in tutto e per tutto religione » (KA XVI, IX, 440). Nondimeno si tratta di una svolta nel pensiero di Schlegel che in qualche modo fa da ponte verso posizioni successive,[38] che tenderanno a una subordinazione della filosofia alla religione. E forse proprio la scoperta della religione come centro dell'enciclopedia rende già ora piú difficile mantenere l'autonomia e il primato della filosofia nell'ambito dell'enciclopedia stessa.

Restano tuttavia due possibilità di salvaguardare la filosofia. La prima è quella che si è detta: la filosofia si risolve in religione solo al limite, all'origine e nel compimento finale. La seconda è quella per cui la religione come la sfera centrale e piú comprensiva della cultura, finisce in realtà per identificarsi con una forma superiore di filosofia, con un idealismo superiore. Per mettere in luce questa possibilità è necessario esaminare gli sviluppi piú propriamente filosofici del primo Schlegel, che conducono, nel corso jenense di filosofia trascendentale, alla definizione piú filosofica di enciclopedia, quella cioè di filosofia della filosofia.

NOTE

[1] Fra le poche interpretazioni che sostengono questa tesi ricordiamo: H. Eichner, *Friedrich Schlegel*, cit., p. 138.

[2] Vedi Introduzione a Walzel, p. IX.

[3] C. Enders scrive di Schlegel che « era un uomo del divenire, non dell'essere » (*Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesens und Werdens*, cit., p. 383).

[4] In un frammento postumo del 1796 sostiene che l'uomo è *onnipotente, onnisciente e perfetto*, e che però nel singolo l'uomo esiste solo *parzialmente* (KA XVIII, Beilage I, 9).

[5] In una lettera al fratello dell'8-11-1791 Schlegel scrive: « Noi siamo esseri finiti, solo in una cosa siamo infiniti, nella distruzione » (Walzel 27).

[6] L'idea che la storia della filosofia debba avere un carattere filosofico sistematico si diffonde proprio in questi anni. Essa è presente in Kant, Hülsen e Schelling. Ma è forse Schlegel colui che più di ogni altro, prima di Hegel, sottolinea l'importanza di questa prospettiva. Su questo punto si veda: E. BEHLER, Introduzione a KA VIII, pp. LXXVIII-LXXXIII.

[7] V. la recensione al *Woldemar* del 1796, e in particolare KA II 58.

[8] In « Logos », XVII (1928), 1.

[9] Lo stesso principio è affermato da Schlegel nell'ambito piú specifico del rapporto fra una scienza e la sua storia (KA XVI, II, 1).

[10] V. E. BEHLER, *Die Geschichte des Bewusstseins. Zur Vorgeschichte eines hegelschen Themen*, in « Hegel-Studien », 7 (1972); IDEM, Introduzione a KA VIII, LXIX-LXXIII.

[11] H. STEFFENS, *Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik*, a cura di F. GUNDELFINGER, Jena, E. Diederichs, 1908, p. 182.

[12] Questa tesi sul primato della storia la ritroveremo in Schlegel nel periodo di Colonia, e in particolare nelle postume *Vorlesungen über Universalgeschichte* del 1805-1806 (v. KA XIV, 3-5) e nel manoscritto *Ueber deutsche Sprache und Litteratur* del 1807 conservato nello *Stadtarchiv* di Colonia con la segnatura « Hist. Archiv, Abt. w, n° 240 » (v. fogli 98-100). Il tema ritornerà poi anche nell'ultimo Schlegel.

[13] Per questa definizione della *Bildung* schlegeliana si veda W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, cit., I,1, p. 379.

[14] Nella chiusa della recensione a Forster del 1797 Schlegel metteva in evidenza come già per Forster la meta più alta cui un pensatore doveva tendere fosse « la riunificazione di tutte le scienze », cioè l'enciclopedia (KA II 99).

[15] Ancora nel citato manoscritto *Ueber deutsche Sprache und Litteratur* Schlegel userà il concetto di universalità enciclopedica (foglio 97recto).

[16] È stato soprattutto Behler a sottolineare il senso enciclopedico della *Universalpoesie* (*Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie*, in « Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft », 1957, 1, pp. 211-216).

[17] Come l'estetica schlegeliana abbia, fin dagli studi sull'antichità, una forte impronta mistica, è stato ben messo in luce da A. KLEIN, *Temi e motivi mistici nell'estetica di Friedrich Schlegel*, in « Rivista di estetica », XVII (1972), I, pp. 5-22.

[18] Behler imputa a quest'ipotesi di centralità della fisica un effetto sviante e confondente nei progetti schlegeliani di enciclopedia (*Friedrich Schlegels Enzyclopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, in « Hegel-Studien », 17 (1982).

[19] Una descrizione in questi termini della nuova Bibbia si trova in H. TIMM, *Die heilige Revolution*, Francoforte, Syndikat, 1978, pp. 160-167.

[20] Voce *Encyclopédie* nell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné, des sciences, des arts et des métiers*, edita da Diderot e d'Alembert nel 1751-1772.

[21] Sul concetto di enciclopedia nel settecento e nei contemporanei di Schlegel si veda l'articolo di E. Behler già citato, *Friedrich Schlegels Enzyclopädie, ecc.*

[22] Come osserva E. Behler (*Der Wendepunkt Friedrich Schlegels*, cit., p. 248),

la grande idea-guida di Schlegel è il tendere a una comprensione vivente e sistematica dell'esistenza, *in cui l'unità non possa reprimere la libertà e la pienezza.*

[23] V. E. BEHLER, Introduzione a KA VIII, p. LXXXVII.

[24] Questa tesi sarà esplicitamente affermata nel citato manoscritto *Ueber deutsche Sprache und Litteratur*, foglio 98 recto.

[25] Dico che l'orientamento religioso prevale, per ricordare che esso non è esclusivo. Non è infatti difficile trovare passi di questo periodo nei quali si riafferma pienamente la centralità della poesia (v., oltre al *Dialogo sulla poesia*, anche KA XVI, IX, 252). In generale è noto che non ci si può aspettare da Schlegel uno sviluppo lineare.

[26] Questa preminente natura trascendentale della poesia è sottolineata da W. BENJAMIN, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in *Gesammelte Schriften*, I,1, cit., p. 93; e da E. BEHLER, *Die Geschichte des Bewusstseins*, cit., pp. 200-201. Sulla questione torneremo più avanti parlando della riflessione e della trascendentalità.

[27] Pubblicati la prima volta da H. Eichner con il titolo di *Literary Notebooks 1797-1801*, Londra, Athlone Press, 1957.

[28] Già in uno dei primi frammenti dei *Philosophische Lehrjahre* Schlegel osservava che « ci sono solo due linguaggi, il logico e il poetico » (KA XVIII, II, 8), dal che si può inferire che filosofia (o scienza) e poesia sono le sfere fondamentali della cultura.

[29] Su questa distinzione fra poesia e filosofia Schlegel ritornerà ancora nel citato manoscritto *Ueber deutsche Sprache und Litteratur*, fogli 19verso e 52recto.

[30] « Dove cessa la filosofia, deve cominciare la poesia » (Ideen 48).

[31] Schlegel distinguerà anche fra idealismo essoterico, nel quale si ha la separazione di filosofia e poesia, ed idealismo esoterico, nel quale esse sono unificate (KA XVI, XII, 131). Körner identifica la posizione del *Discorso sulla mitologia* con quella delle *Ideen*, preoccupato di distinguere fra la religione delle *Ideen* e quella positiva del secondo Schlegel (J. KÖRNER, *Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre*, in FR. SCHLEGEL, *Neue philosophische Schriften*, cit., pp. 29-30). Questa distinzione è giusta, ma tuttavia mi pare che l'idealismo assoluto degli anni 1800/1801 sia ancora qualcosa di diverso dalla religione delle *Ideen*, segni cioè un tentativo di unificazione della cultura *dal punto di vista della filosofia.*

[32] Come qui definisce la filosofia « mistica applicata », così nella *Philosophie des Lebens* la definirà « teologia applicata » (KA X 169).

[33] Su questa articolazione della religione in mistica e mitologia v. E. BEHLER, *Friedrich Schlegels « Rede über die Mythologie » im Hinblick auf Nietzsche*, cit., p. 188.

[34] L'oscillazione circa l'estensione della religione si manifesta anche a proposito del rapporto fra religione e morale. Cosí da un lato Schlegel scrive che « religione e morale sono in un rapporto di opposizione simmetrica » (Ideen 67), e dall'altro che « non c'è dualismo senza primato; cosí anche la morale non è pari alla religione, ma le è subordinata » (Ideen 73).

[35] *Reden über die Religion*, Berlino, 1799, pp. 53-54 e 68-69, trad. it. di G. DURANTE, *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 37-38 e 47.

[36] A proposito del rapporto fra religione e morale K. Peter afferma che Schlegel connette strettamente la religione con lo sforzo morale, mentre Schleiermacher ne

affermerebbe la completa separazione (*Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt*, cit., p. 89).

[37] J.J. Anstett, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, cit., p. 116.

[38] Il fatto che la religione sostituisca la poesia come centro del sistema, ne comporta anche una correzione in senso piú oggettivistico e mistico (v. A. Schlagdenhauffen, *Fréderic Schlegel et son groupe*, cit., p. 276).

CAPITOLO II

FILOSOFIA E FILOSOFIA DELLA FILOSOFIA

Il pensiero filosofico di Schlegel prende forma attraverso un reiterato, anche se frammentario e disorganico, commento delle tesi dei grandi pensatori del suo tempo: di questi, due sono per lui maestri (anche se criticati), Kant e Fichte, e due sono piuttosto rivali, Schelling e Jacobi. Il confronto con le loro filosofie mostrerà che il problema centrale nel suo pensiero è quello della criticità della filosofia o, con una terminologia mutuata da Fichte, della filosofia della filosofia. Si ripercorreranno allora brevemente gli sviluppi di questo problema a partire da Kant per comprendere in che senso e in che modo Schlegel proponga una radicalizzazione della criticità della filosofia. A questo fine sarà però anche necessario esaminare il versante piú filologico del concetto schlegeliano di critica in quanto esso determina quello filosofico ed anzi viene a fondersi con esso. Solo a questo punto si potrà illustrare il concetto di filosofia della filosofia nelle diverse accezioni in cui Schlegel lo presenta. La filosofia della filosofia sarà fatta valere infine come la prospettiva adeguata da cui guardare all'intera filosofia di Schlegel e configurarne i caratteri e i problemi.

1. *L'« eclettismo » di Kant*

Il giovane Schlegel partecipa dell'entusiasmo per la filosofia kantiana e del fervore di discussioni su di essa propri del tempo. Kant è definito « il Copernico della filosofia » (Ath.-Fr. 220), colui che ha introdotto una rivoluzione decisiva da cui non si può tornare indietro (*ibi*, 387), tanto che le opere degli antikantiani appaiono a Schlegel come « i documenti piú importanti per la storia della malattia del sano intelletto umano » (*ibi*, 61). L'intenso studio e interesse per Kant inducono Schlegel già nel 1794 a progettare un corso di lezioni sul suo pensiero, progetto poi fallito per la mancanza degli appoggi necessari (Walzel 174 e 178), mentre l'anno successivo egli pensa a un'opera su Kant (*ibi*, 211). Nel 1797 formula diversi progetti analoghi:[1] a Cotta propone una raccolta di saggi filosofici, fra i quali un'interpretazione dello spirito di Kant dal

titolo *Kants Schreibart. Gegen Klopstock*;[2] successivamente pensa a una recensione degli scritti minori di Kant (Walzel 296 e 341); infine parla di un suo probabile lungo frammento su Kant per l'« Athenäum » (*ibi*, 390). Ma nessuno di questi progetti fu eseguito. Al loro posto abbiamo soltanto (oltre a numerosi frammenti postumi) alcuni frammenti dell'« Athenäum », i cenni indiretti contenuti nelle due recensioni a Schlosser del 1796 e del 1797 e in quella al « Philosophisches Journal » del 1797, e il saggio *Über den Begriff des Republikanismus* del 1797. Questo saggio manifesta un chiaro distanziamento da Kant, al quale rimprovera difetti formali e contro il quale sostiene la tesi che il repubblicanesimo è necessariamente democratico. La divergenza sembra qui riguardare un aspetto secondario del pensiero kantiano, ma a ben vedere poggia sul superamento di distinzioni essenziali nella prospettiva criticistica, come quella fra libertà morale e libertà politica e quella fra volontà generale e volontà di tutti (KA VII 12-13, v. anche KA I 629-30).

In realtà fin dall'inizio Schlegel ha l'atteggiamento tipico di molti postkantiani: un'adesione di fondo al pensiero del maestro, accompagnata dall'esigenza di ricostruirlo e di completarlo nei punti essenziali.[3] Cosí già nel 1793 Schlegel scrive al fratello: « La dottrina di Kant è l'unica da cui spero di imparare ancora molto. Non sono però d'accordo con ciò che sta alla sua base, la libertà intelligibile, l'uso regolativo delle idee in generale, la pura conformità alla legge come movente della volontà. Nella *Critica del Giudizio* non bisogna dimenticare che Kant è già anziano, il che spiega le ripetizioni, le divagazioni, la trascuratezza » (Walzel 123). Tipico poi è il progetto di lezioni su Kant del 1795, che si propone un « completamento, aggiustamento e compimento » della filosofia kantiana (*ibi*, 211). A questo lavoro di ricostruzione del pensiero di Kant troviamo molti richiami negli scritti degli anni successivi: è quello che Schlegel chiama la *Diaskeuase* delle opere di Kant, cioè un diverso ordinamento delle loro parti (KA XVIII, II, 468), una correzione della sua esposizione, giudicata confusa e dispersiva, ripetitiva e incompleta (*ibi*, II, 395, v. 29 e 463; v. anche Ath.-Fr. 357, KA VIII 57). Questo riordinamento non ha un carattere puramente formale: si tratta non solo di riordinare la lettera, ma di cogliere lo spirito al di là della lettera, ciò che Schlegel esprime con il motto: « Spiegare Kant secondo Kant » (KA XVIII, II, 423), che in realtà significa correggere con la forma anche il contenuto, giacché – come Schlegel dice proprio rimproverando a Kant la sua esposizione confusa – « ciò che non si

è in grado di comunicare non lo si conosce bene » (*ibi*, II, 395).

Seguendo questa direzione Schlegel non solo prende nettamente le distanze dai kantiani piú fedeli alla lettera del maestro (v. *ibi*, II, 1, 4, 5; Ath.-Fr. 41, 104, 220), ma si allontana sempre piú dallo stesso Kant, la cui filosofia resta per lui soltanto « un grande prolegomeno » (KA XVIII, II, 953). I limiti piú gravi di Kant sarebbero l'eclettismo, il dualismo e l'insufficiente criticità. « Kant è un uomo oscillante [...] come un eclettico » (*ibi*, II, 22, v. 7), « che è sempre rimasto a mezza via » (*ibi*, II, 398). L'eclettismo consisterebbe – come Schlegel preciserà nelle lezioni di Colonia – nel fatto che Kant resta a metà strada fra idealismo ed empirismo (KA XII 120, 147, 285, 288-90; v. KA XIII 343, 377, e KA III 6). L'accusa di eclettismo si ripropone nella critica ai dualismi kantiani – « Kant ha una grande propensione a separare tutto » (KA XVIII, II, 52) – che deriverebbero dall'incapacità di rendere coerente e unificare il proprio sistema (v. KA XIII 379). In particolare Schlegel rileva l'opposizione di fede e sapere (KA XII 192), la separazione di intuizione e concetto (KA XIII 234) e quella di razionale ed empirico (KA XVIII, II, 79).

Quest'ultima separazione è operante nella soluzione del problema morale, cui Schlegel dedica particolare attenzione. « Nella morale critica resta un'eterna lacuna fra la teoria e la prassi » (*ibi*, IV, 41). Da questa separazione nasce un'ipertrofia del dovere: « Il dovere è l'uno-tutto di Kant » (Ath.-Fr. 10); « Kant è un ipermoralista che ha sacrificato la verità al dovere » (KA XVIII, II, 12). La morale puramente razionale di Kant appare a Schlegel come una morale vuota e negatrice della vita: « Il dovere dei kantiani sta al comandamento dell'onore, alla voce della vocazione e alla divinità in noi, come la pianta secca sta al fiore fresco sullo stelo vivo » (Ideen 39; v. KA XII 290, e KA XIII 65-67, 84). L'opposizione del punto di vista romantico contro quello criticistico si manifesta qui nel far valere come condizione di possibilità della morale la possibilità reale dell'accordo fra l'ideale e l'empirico.

Le osservazioni di Schlegel sul pensiero kantiano non si discostano sostanzialmente da quelle largamente comuni in quegli anni a tutti gli idealisti.[4] Ciò che invece è piú specifico di Schlegel, o almeno piú accentuato (rispetto anche a Fichte), è il rilievo che proprio Kant, lo scopritore della criticità della filosofia, sarebbe ricaduto in un'insufficiente criticità. « Kant ha preso il concetto di critica ingrandendone le dimensioni, ma ha pensato molto confusamente quel

poco che ne sapeva. Non aveva criticato tutta la trascendentalità » (KA XVIII, II, 425). Perciò « Kant è un mezzo critico » (*ibi*, I, 10) o addirittura è « in fondo estremamente non critico » (*ibi*, II, 35). La critica kantiana si presenta, anzitutto, mescolata e confusa con la teoria della coscienza (KA XII 285). In secondo luogo ha il grave limite di prescindere dalla storicità: secondo Schlegel infatti, non si può criticare la filosofia senza tener conto del suo sviluppo storico (*ibi*, 286, e KA XIII 223). « A nessun kantiano è venuto in mente di ricercare seriamente o chiedersi anche solo superficialmente come è sorta la filosofia di Kant [...]. A questa dovrebbe essere preordinata un'altra ricerca sul processo dei gradi di formazione necessari e sullo svolgimento della filosofia moderna » (KA XVIII, II, 600). In terzo luogo, e piú in generale, Kant resterebbe al di qua di quella criticità totale che, come si vedrà, Schlegel richiede alla filosofia: « Solo attraverso l'idea di *totalità critica*, di una filosofia *assolutamente* criticata e criticante [...], il filosofo merita il nome di filosofo *critico*. Kant non è un filosofo critico, ma solo un filosofo *criticante* » (KA XVI, IV, 47).

2. *Il « misticismo » di Fichte*

Il secondo grande maestro di Schlegel è Fichte, nel quale egli trova molto di ciò di cui sentiva la mancanza in Kant. Il passaggio da Kant a Fichte è visto da Schlegel come, insieme, di continuità e di rottura. Egli è fra i primi a non minimizzare la differenza tra Kant e Fichte come se fosse solo una differenza di lettera: è infatti una « diversità non solo nella lettera, ma anche nello spirito » (KA VIII 27). Il problema della continuità e della rottura è risolto da Schlegel interpretando la filosofia di Fichte come « una filosofia sulla materia di Kant »; Fichte sarebbe tendenzialmente un « Kant alla seconda potenza » (Ath.-Fr. 281), il che significa che egli non si sarebbe limitato a riordinare, a rendere coerente e a fondare la filosofia kantiana, ma anche si sarebbe posto da un nuovo punto di vista a partire dal quale essa è reinterpretata e delimitata e acquista un nuovo senso.[5]

Fichte è per Schlegel ancora piú importante di Kant. È « il piú grande metafisico contemporaneo » (Walzel 235-36), il maestro di cui segue le lezioni (Preitz 88), di cui attende con timore e trepidazione il giudizio (*ibidem*; Schleiermacher's Leben III 126; Walzel

304 e 320; Fichte-Briefe 4, 80) e di cui parlerà sempre con rispetto; l'uomo di cui ammira le doti e di cui cerca l'amicizia. Ciò non gli impedisce di esprimere fin dall'inizio riserve sul suo pensiero, senza però manifestarle pubblicamente,[6] e ciò per due motivi: in primo luogo per il timore reverenziale, di cui s'è detto, unito alla consapevolezza dei propri limiti, e poi per l'esplodere della polemica sull'ateismo che obbliga Fichte a lasciare Jena. In questa occasione Schlegel si preoccupò di consolidare i legami di amicizia con lui e di difenderlo dal pericoloso attacco. Lo scritto in sua difesa intitolato *Für Fichte. An die Deutschen* restò però semplice frammento inedito, uno degli infiniti progetti abbozzati e non eseguiti, in questo caso forse anche per ragioni di prudenza politica.[7] In questo frammento Schlegel assume pienamente il punto di vista fichtiano nel sostenere che nella controversia non era in questione l'esistenza di Dio, ma il concetto di esistenza, che, da un punto di vista idealistico, va sempre intesa come finita e sensibile, mentre « solo nell'agire l'uomo può cogliere l'infinito e ottenere diritto di cittadinanza nel mondo soprasensibile » (KA XVIII 523). Ma l'aspetto piú schlegeliano di questa difesa di Fichte è l'interpretazione religiosa della sua filosofia: questa concorderebbe pienamente con la religione cristiana in quanto riconosce che vi è nel mondo un eterno contrasto fra il bene e il male e che nell'uomo vi sono due tendenze opposte: quella verso il finito e quella verso l'infinito (KA XVIII 524). Siamo nel periodo delle *Ideen* e quindi dell'interpretazione religiosa della filosofia, e una delle *Ideen* è proprio dedicata a Fichte: « Fichte avrebbe dunque attaccato la religione? Se essenza della religione è interesse al soprasensibile, tutta la sua dottrina è religione in forma di filosofia » (n. 105; v. anche KA XVIII, II, 224, IV, 633 e 679). Si esprime qui uno dei motivi essenziali dell'adesione di Schlegel al pensiero di Fichte: il riconoscimento della presenza dell'infinito nell'uomo e perciò dell'unità immediata di infinito e finito. Il secondo motivo essenziale di ammirazione per Fichte è il rigore e la perfezione del metodo (KA XVIII 543, KA III 47). Inoltre l'intuizione intellettuale e la dialettica fichtiana offrono uno strumento essenziale alla visione del mondo schlegeliana e romantica, caratterizzata, insieme, sotto il profilo metodico, dall'esigenza dell'unità sintetica e da quella dell'infinita progressione.[8]

Schlegel segue con molta attenzione e con favore l'evoluzione del pensiero di Fichte cogliendo la novità e l'importanza delle rielaborazioni della *Dottrina della scienza* (KA VIII 28-29 e 57-58), il

che è anche rivelativo dell'interesse per il problema del rapporto tra filosofia e filosofia della filosofia, che in quelle rielaborazioni Fichte va precisando (v. *ibi*, 59). E tuttavia né la prima né le nuove esposizioni della *Dottrina della scienza* saranno del tutto soddisfacenti per Schlegel. Come già Kant, cosí anche Fichte avrebbe aperto una via che si tratta di proseguire oltre i limiti che essi avrebbero arbitrariamente tracciato: « L'unico atteggiamento significativo nei confronti di Fichte e della sua filosofia è potenziare sempre di piú l'idealismo » (KA XVIII, v, 324). La stessa cosa esprime il famoso frammento 216 di « Athenäum » sulle tre tendenze,[9] di cui Fichte, a differenza della maggioranza dei lettori, comprese bene il significato limitativo (Schleiermacher's Leben III 208): come tendenza la *Dottrina della scienza* è piú un germe che un punto d'arrivo.

Nel confrontare il pensiero di Schlegel con quello di Fichte si è per lo piú messo in rilievo che la differenza essenziale sta nel prevalere della visione estetica della realtà su quella etica e nella tendenza ad un idealismo oggettivo o addirittura alla sintesi assoluta hegeliana.[10] Come si vedrà, queste differenze non sono forse le piú importanti, e rischiano di essere fuorvianti quando accostano troppo rapidamente Schlegel a Hegel. E tuttavia ci sono: è evidente infatti che Schlegel avverte in Fichte il prevalere della prospettiva trascendentale (v. KA XVIII, II, 206 e 471), e con ciò il permanere di certi caratteri propri della filosofia critica, come il rigoroso attenersi al punto di vista del finito e i conseguenti dualismi. Cosí all'accusa mossa a Kant di non saper unificare il razionale e l'empirico corrisponde quella mossa a Fichte di « non essere abbastanza idealista assoluto [...] e neanche abbastanza realista » (*ibi*, II, 134). « Nella *Critica della ragion pura* e nella *Dottrina della scienza* abbiamo propriamente a che fare solo con l'assoluta idealità del reale [...]; l'assoluta realtà dell'ideale Fichte non potrà mai dedurla perché non è un idealista assoluto » (*ibi*, II, 209; v. anche Preitz 105). L'accusa di dualismo e di razionalismo astratto colpisce poi la morale fichtiana come quella kantiana:[11] « Chi regolasse le sue azioni rigorosamente secondo il principio morale kantiano e fichtiano sarebbe una perfetta macchina razionale » (KA XIII 85). « A Fichte, non piú che a Kant, non poté riuscire il tentativo di dedurre la libertà dall'autodeterminazione della ragione. Ambedue incappano nella medesima contraddizione fra libertà e necessità » (*ibi*, 68). Come per Kant, cosí anche per Fichte Schlegel ritiene necessario un riordinamento delle sue opere: « La *Dottrina della scienza* è una mistura di

sistematica, polemica, mistica e logica » (KA XVIII, II, 194); perciò « Fichte potrebbe aver bisogno di un riordinatore » (*ibi*, II, 189). E già sappiamo come per Schlegel il riordinamento non sia un'operazione puramente formale, ma il risultato della conquista di un nuovo punto di vista che trasforma la filosofia a cui si applica.

Il punto di vista superiore da cui ricomprendere Fichte sarà l'idealrealismo che si ottiene completando Fichte con Spinoza: « Lo spirito del sistema fichtiano è: l'oggetto è un prodotto dell'immaginazione produttiva, e tutto nella coscienza è una riflessione inconscia [...]. Lo spirito del sistema spinoziano è contenuto nella dottrina dell'infinito e delle due sfere, attributi o modificazioni dell'infinito [...]. Il nostro sistema accomuna quello spinoziano e quello fichtiano » (KA XII 30-32). La filosofia di Fichte da sé sola lascerebbe sussistere una frattura inspiegata e incolmabile fra l'io e l'universo. « Fichte possiede senso per l'infinito, ma non per l'universo » (KA XVIII, IV, 1298). L'errore di Fichte starebbe nella pretesa di dedurre l'universo, mentre si tratta solo di caratterizzarlo (*ibi*, IV, 682), il che significa che egli si attiene rigorosamente al punto di vista trascendentale invece di affermare immediatamente la realtà dell'universo infinito come presupposto dello stesso filosofare.

Si comprende allora come Schlegel rimproveri a Fichte di non poter uscire dall'io: « Fichte non ha affatto spiegato come l'io possa porre e produrre tutto » (*ibi*, IV, 839); « La *Dottrina della scienza* avrebbe un solo concetto: quello dell'assoluto. Da dove può prendere lo strumento e la materia per dedurre e sviluppare da questo tutti gli altri? »; « Con i primi tre principi di Fichte il tema è esaurito. Egli ha poi bisogno necessariamente di *una nuova aggiunta* per poter procedere » (*ibi*, Beilage I, 58 e 59). Quest'aggiunta è l'*Anstoss*, che è postulato dogmaticamente per spiegare la mediazione di idealità e realtà: « Nella filosofia di Fichte si insinua qualcosa che non è io né viene dall'io e neppure è semplicemente non io. È l'*Anstoss* [...] analogo della cosa in sé » (*ibi*, II, 83, v. 140).

Dall'insieme dei suoi giudizi su Fichte risulta che Schlegel, mentre gli riconosce il merito di aver posto al centro del suo pensiero l'assoluto nella sua immediatezza, gli rimprovera di introdurre questo tema in modo incoerente e dualistico. Egli esprime questa critica interpretando la filosofia fichtiana come misticismo; il quale consiste, secondo Schlegel, nel porre l'assoluto attraverso un libero atto di affermazione assoluta (*ibi*, I, 7). Quando si è posto un incondizionato, allora « non vi è nulla di piú facile che spiegare tutto », ma

ciò avviene usando l'incondizionato come un « talismano » e trascurando tutti gli aspetti storici e tecnici (*ibi*, I, 2) (ecco l'incoerenza e il dualismo che nascono dalla mancanza di soddisfacenti mediazioni). Ora l'origine di questo errore, o parziale errore, che è il misticismo, di cui Fichte è uno dei maggiori esponenti (*ibi*, I, 2 e 70, II, 175), starebbe in un difetto di critica: « Misticismo è l'inevitabile abisso di ogni filosofia non critica, ma solida e rigorosa » (*ibi*, I, 69).

Trascurandone altri di minor peso,[12] è su questo rilievo che mi pare opportuno, come già per Kant, concentrare l'attenzione.[13] Fichte è definito « mezzo critico » (KA XVIII, II, 134) o « non abbastanza critico » (*ibi*, II, 288; v. anche KA XVI, IV, 47, e KA XVIII, II, 140). Infatti « la filosofia si occupa del problema della *Dottrina della scienza* », dal momento che « se lo sono le altre scienze, allora anche la *Dottrina della scienza* deve essere trattata filosoficamente e cioè criticamente, ciò che tuttavia Fichte non ha fatto », e non l'ha fatto perché (e qui sta il suo errore) « ritiene che la *Dottrina della scienza* sia identica con la filosofia. Il che probabilmente ha un'origine mistica » (*ibi*, Beilage I, 100, 104, 107). Queste osservazioni sono del 1796, e perciò non potevano probabilmente tener conto della rielaborazione della *Dottrina della scienza* avviata da Fichte nel corso invernale 1796-97. Tuttavia anche negli anni successivi Schlegel continua ad accusare Fichte di aver irrigidito la filosofia in quella scienza che è la *Dottrina della scienza*, senza riuscire « ad amalgamare abbastanza filosofia e filosofia della filosofia » (*ibi*, II, 143). In una lettera a Schleiermacher (senza data, ma del 1800) scrive che Fichte « non comprende il comprendere » e che « ha eliminato dalla filosofia il comprendere superiore, che resta sempre incompiuto » (Schleiermacher's Leben III 167-68).[14] Una delle ragioni per cui Fichte avrebbe limitato la criticità della filosofia, il « comprendere del comprendere », è secondo Schlegel la mancanza di una comprensione storica della filosofia: « Quanto sarebbe piú interessante, se Fichte nell'esposizione dell'idealismo ci avesse dato anche la storia della sua scoperta » (KA XVIII, V, 896). E proprio l'estraneità della storia alla scienza nel pensiero di Fichte deve essere stato l'oggetto principale del primo colloquio di Schlegel con lui e il motivo delle prime riserve sulla sua filosofia (Körner 9). Ecco allora meglio spiegata l'accusa di misticismo: essa non esprime altro che l'esigenza di tenere sempre aperto il processo di mediazione storica e riflessiva, processo che invece è bloccato dall'affermazione del puro immediato, l'io assoluto in quanto assolutamente irrelato.

Se questa analisi è fedele e adeguata, si dovrà riconoscere l'originalità dell'interpretazione schlegeliana del pensiero di Fichte evitando di ridurla a mera espressione generica della nuova *Weltanschauung* romantica. In Schlegel non vi è cioè semplicemente la riaffermazione di una prospettiva ontologica al di là del punto di vista trascendentale o uno spinozismo rinnovato in chiave idealistica o una metafisica dell'amore o una visione estetizzante della realtà. Certo tutto questo, ma secondo una modalità propria che si definisce attraverso un'interpretazione e uno sviluppo originali del pensiero di Fichte. Questo sviluppo mira a conseguire un punto di vista che sia interno all'infinito e consenta di non opporre l'infinito e il finito e perciò di non fondare il loro rapporto su un mero postulato e su un dover essere, escludendo però la possibilità di pervenire a una totalizzazione di tipo hegeliano.

3. *Schlegel e Schelling: affinità e divergenze*

Non si può negare che le critiche di Schlegel a Fichte siano alquanto esterne, dal momento che la prospettiva metafisica nella quale si pone il problema della relazione e del passaggio dall'assoluto al finito è del tutto estranea a Fichte.[15] È questa invece la prospettiva di Schelling, con il quale, per questa, come per altre, piú personali, ragioni, Schlegel entra in un rapporto di maggiore amicizia e poi di piú scoperta rivalità e anche di irriducibile ostilità.[16] Non sempre è facile stabilire a chi dei due spetti la paternità di certe idee comuni in un rapporto che conosce certo punti di reciproca fecondazione,[17] come riconosceva Schlegel stesso quando esprimeva la speranza che « se anche l'uno non comprende l'altro, pure ciascuno possa aiutare l'altro a comprendere meglio se stesso » (Fichte-Briefe 4, 80). Un apprezzamento incondizionato per il pensiero di Schelling si esprime pubblicamente nella recensione al *Philosophisches Journal*, nella quale Schlegel ne loda lo spirito filosofico con i suoi caratteri di progressività, entusiasmo, libertà, e la tendenza a unificare vita e filosofia, e ne ammira la paradossalità come segno di genialità (KA VIII 24-25). I frammenti dei *Philosophische Lehrjahre* mostrano uno Schlegel attento lettore di Schelling. In particolare egli sembra concordare con le tesi del *Vom Ich*, vedendovi un proseguimento e perfezionamento della filosofia di Fichte (KA XVIII, Beilage I, 51, 62, 65, 66, 70, 72, 75). In un frammento

dell'« Athenäum », poi, Schlegel sembra assegnare a Schelling compiti filosofici che, come si vedrà, sono per lui i piú importanti dell'epoca: dopo aver affermato che la filosofia risulta dalla fusione delle due forze opposte della poesia e della pratica, aggiunge: « Rappresentare meglio questo processo chimico del filosofare, appurarne, se possibile, le leggi dinamiche, analizzare la filosofia (la quale deve sempre di nuovo organizzarsi e disorganizzarsi) nelle sue viventi energie primarie, e ricondurla alla sua origine: questo io ritengo che sia il compito di Schelling » (Ath.-Fr. 304). Si tratta proprio di quei problemi di definizione della natura e della funzione della filosofia, di filosofia della filosofia insomma, che a Schlegel stanno particolarmente a cuore.

Su altri aspetti del pensiero di Schelling, quali la filosofia della storia, l'interpretazione della filosofia contemporanea, la filosofia della natura, Schlegel esprime talvolta delle critiche (v. lo stesso Ath.-Fr. 304; Schleiermacher's Leben III 78; Walzel 393; oltre a vari passi dei *Philosophische Lehrjahre*), che in qualche caso diventano dubbio radicale sulla capacità di Schelling di eseguire quei compiti filosofici che si era proposto (Caroline 519). Quel che Schlegel paventa in Schelling è il prevalere della sistematica filosofica con i connessi rischi di astrattezza e unilateralità. È questo il senso ultimo di molte obiezioni di questi anni alla filosofia di Schelling: cosí la mancanza di universalità (Ath.-Fr. 304), lo schematismo della teoria delle potenze nella filosofia della natura (Schleiermacher's Leben III 78) o, ancora prima, l'osservazione sul saggio *Über die Möglichkeit*: « La prima proposizione: la filosofia è una scienza e ha dunque una forma determinata e un contenuto determinato, è patentemente falsa » (KA XVIII, Beilage I, 79). O infine la speranza che Schelling si occupi anche di poesia, per bilanciare appunto l'eccesso di filosofia: « Schelling deve essere salvato dalla filosofia per mezzo della poesia prima che possa giungere alla mistica. Di poesia si occupa seriamente e io lo aiuterò in ciò » (Schleiermacher's Leben III 120-21; v. anche Walzel 426 e 428, Ath.-Fr. 105); il rischio qui consiste nel perdere, nel sistema razionale e nella pura astratta unità, il molteplice infinitamente vario e ricco, che solo la poesia attraverso la fantasia può esprimere. E un frammento del 1799 – l'anno in cui il loro rapporto fu piú amichevole – esprime addirittura la convinzione che il pensiero di Schelling sia ormai vicino all'orientamento religioso indicato dalle *Ideen*, per il quale filosofia e poesia, o idealismo e realismo si integrano nella visione piú universale propria

della religione: « L'idealismo e realismo di Schelling, che è già tutto al di fuori dei limiti della filosofia, si riferisce ai *misteri dell'armonia* » (KA XVIII, IV, 1335).

Ma a partire dal 1800 Schlegel irrigidisce gli aspetti negativi della sua interpretazione di Schelling. Nel periodo di Colonia la filosofia di Schelling verrà per lo piú definita spinozismo impoverito, cioè in fondo razionalismo panteistico che dissolve in un'unità negativa la vita dello spirito e la ricchezza della realtà. Steffens racconta che già a Jena Schlegel dileggiava l'identità assoluta schellinghiana, e che l'uscita di Hegel, che « nell'oscurità tutti i gatti sono grigi », l'aveva già sentita da lui.[18] Del resto questo medesimo senso ha la definizione della filosofia di Schelling come « misticismo criticizzato » che si trova nell'« Athenäum » (Ath.-Fr. 105). Ciò dimostra che, al di là della pur non trascurabile incidenza dei dissapori personali, c'è sempre stata fra Schlegel e Schelling una divergenza speculativa di fondo, consistente nel fatto che per Schlegel è impossibile l'intuizione intellettuale dell'assoluto[19] e la riduzione dell'essere all'identità assoluta (ecco il misticismo). Qui la filosofia romantica si divarica: essere nell'assoluto non significa per Schlegel poter vedere immediatamente l'unità del tutto dando luogo a un processo sistematico di comprensione della realtà,[20] ma, come si vedrà, comporre e scomporre le sintesi (le identità) via via individuabili in un infinito processo di analisi, di sintesi e di potenziamento capace di esprimere l'infinito pulsare della vita dell'assoluto.

4. *Jacobi e il misticismo antifilosofico*

L'accusa di misticismo colpisce infine un altro pensatore contemporaneo che costituisce per Schlegel un termine di riferimento costante: Jacobi.[21] Quello con Jacobi è fin dall'inizio un rapporto ambivalente, caratterizzato com'è da una vicinanza dei problemi e degli orientamenti, che si accompagna però all'inconciliabilità delle soluzioni. Gli importanti punti di contatto che il giovane Schlegel trova in Jacobi sono: la percezione delle disarmonie proprie della cultura moderna, il problema del rapporto tra filosofia e vita, l'esigenza di una via di accesso all'assoluto. Ma gli esiti del pensiero di Jacobi sembrano a Schlegel fuorvianti perché finirebbero per accentuare la separazione e l'opposizione tra le facoltà dell'uomo e tra le diverse sfere della cultura. Jacobi sarebbe addirittura « un classico della disso-

nanza » (KA XVIII, II, 782). Nella recensione al *Woldemar* (uno dei due romanzi filosofici di Jacobi) pubblicata nel 1796, la disarmonia jacobiana è fatta risalire a una prevaricazione della fede sulle altre funzioni dello spirito: in lui – scrive Schlegel – « il talento teologico dominava con assoluto dispotismo su quello filosofico e su quello poetico » (KA II 73). La posizione di Jacobi è considerata un misticismo inautentico, definito ora come empirico ora come sofistico ora come passivo (KA XVIII, I, 3, 26, 60, 104). All'errore del misticismo, rimproverato anche a Fichte e a Schelling, Jacobi ne aggiungerebbe un secondo: « Egli non si accontenta del Dio mistico, ma ne vuole anche uno empirico » (*ibi*, I, 41). Egli cioè insieme con l'affermazione assoluta dell'assoluto manterrebbe anche la pretesa di salvare quell'empiricità che il misticismo nega. Per fare ciò ricorrerebbe alla facile scappatoia del salto mortale, con il quale egli potrebbe soddisfare le proprie aspirazioni individuali cacciando però il pensiero nella piú completa contraddittorietà. Teso fra poli opposti Jacobi sarebbe « costretto a oscillare perpetuamente, distruggendosi [...]. Il suo esempio è istruttivo perché ci mette in guardia contro gli esiti cui conducono mancanza di critica e incompiutezza di sintesi » (*ibi*, II, 361). Il lasciar sussistere le contraddizioni senza comprenderle sino in fondo, cioè senza giustificarle, è tratto comune al misticismo e all'insufficienza di criticità. Anche per questo secondo aspetto Jacobi è accostato a Kant e a Fichte: come loro, è un « mezzo critico », con la differenza che essi sono piú idealisti ed egli è piú realista (*ibi*, II, 606). Ma la vera differenza è che in Jacobi Schlegel vede pienamente esplicitato l'esito antifilosofico cui quelle tendenze conducono. La recensione al *Woldemar* accusa Jacobi proprio di questo: di non rispettare il carattere scientifico e speculativo della filosofia riducendola ad espressione del sentimento e della fede. Forse è proprio l'esempio di Jacobi a trattenere il giovane Schlegel dall'abbracciare senza remore una soluzione, quella che porta alla subordinazione della filosofia alla religione e alla mistica, cui, come si è visto nel capitolo precedente, era incline ad avvicinarsi.

5. *La criticità della filosofia da Kant a Schelling*

Uno dei tratti decisivi del pensiero di Schlegel, emergente fin dai primi anni di apprendistato filosofico, è dunque l'esigenza di una criticità radicale, piú radicale e insieme piú problematica di quella

affermata da Kant e dall'idealismo. In Schlegel, forse piú che in altri, si vede la portata di quello che è indubbiamente uno dei risultati piú rivoluzionari del pensiero di Kant: l'aver spostato l'interesse della filosofia dalla metafisica alla critica o meglio alla relazione fra metafisica e critica.

a) Kant

In Kant tuttavia la criticità non aveva un senso univoco ed egli stesso non era consapevole di tutte le sue possibili implicazioni. Definita la filosofia come « il sistema della conoscenza razionale per concetti »,[22] sistema a cui può essere dato il nome tradizionale di metafisica[23] o quello piú specifico di filosofia trascendentale,[24] occorre distinguere da essa una critica preliminare, che quindi non coincide con la filosofia stessa. La critica deve « esplorare il terreno » su cui può sorgere il sistema di metafisica,[25] assicurarsi della fondazione dell'edificio metafisico prima di costruirlo.[26] « Essa è l'idea completa della filosofia trascendentale, ma non ancora questa scienza stessa »,[27] è « preparazione necessaria allo svolgimento di una metafisica ben fondata »,[28] è « propedeutica al sistema della ragion pura » e perciò è una scienza che va chiamata non dottrina, ma solo critica della ragion pura.[29]

D'altra parte Kant avvicinandosi, nell'*Introduzione*, alla descrizione del contenuto della sua *Critica della ragion pura* scrive: « La filosofia trascendentale è l'idea di una scienza, di cui la critica della ragion pura deve architettonicamente, cioè per principi, abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. Essa è il sistema di tutti i principi della ragion pura. Se questa critica non si chiama essa stessa filosofia trascendentale, la ragione è che, per essere un sistema completo, dovrebbe contenere altresí un'analisi compiuta di tutta la conoscenza umana a priori. Ora la nostra critica deve bensí metterci sott'occhio l'enumerazione completa di tutti i concetti fondamentali che costituiscono la suddetta conoscenza pura: ma dall'analisi particolareggiata di questi concetti, e dalla rassegna completa di tutti quelli che ne derivano è bene che si astenga [...]. Appartiene quindi alla critica della ragion pura tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale, ed essa è l'idea completa della filosofia trascendentale, ma non ancora questa scienza stessa, giacché nell'analisi va soltanto fin là dove è necessario, per giudicare perfet-

tamente la conoscenza sintetica a priori ».[30] Sembra da questo passo che la critica non solo sia un necessario preliminare, ma anche rientri nel sistema di filosofia trascendentale contenendone i concetti fondamentali e lasciando fuori solo la loro « analisi particolareggiata » e la « rassegna completa di tutti quelli che ne derivano ». È ciò corrisponde allo svolgimento effettivo dell'opera.

Si potrebbe allora dire che Kant se da un lato distingue critica e filosofia tanto da farle apparire come reciprocamente esterne, dall'altro cerca di evitare questo rischio; ma per fare ciò finisce per far rientrare la critica nella filosofia oppure per dilatare la prima fino a comprendere la seconda. Ma se la critica rientra nella filosofia, allora la distinzione è artificiosa perché fare critica significa già fare filosofia; se invece la critica ingloba la filosofia, allora si finisce per restringere la filosofia alla critica. Nel primo caso sembra che si debba rinunciare a una fondazione *preliminare* della filosofia, nel secondo sembra che si debba rinunciare a uno specifico sapere filosofico limitandosi alla critica delle pretese della filosofia. Come è noto, questi sono sviluppi estranei a Kant, ma impliciti nella sua affermata, ma non ulteriormente giustificata pretesa di « erigere un tribunale » in cui la ragione giudichi se stessa,[31] con la sottintesa distinzione che ne consegue fra una ragione naturale e spontanea che produce anche le conoscenze filosofiche (insieme con le altre conoscenze razionali) e una ragione critica capace di riflettere sulla prima.

b) Fichte

Questi problemi vengono per la prima volta alla luce e trovano una geniale ed elegante soluzione per merito di Fichte, a partire soprattutto dalla seconda *Dottrina della scienza*[32] (alla cui esposizione accademica Schlegel era presente). La confusione kantiana fra critica e filosofia, che egli rileva,[33] viene risolta distinguendo una duplice criticità, l'una e l'altra conseguenti alla scoperta del punto di vista trascendentale, ma non per questo coincidenti. La prima è quella propria della filosofia intesa come sistema e come scienza. La filosofia come scienza infatti è « scienza di una scienza in generale »[34] in quanto ha il compito di rispondere alla domanda: « Come è possibile la scienza stessa? ».[35] E poiché indaga le condizioni di possibilità e il fondamento della scienza stessa si può ben dire che la filosofia è una critica del sapere. Se questa posizione è già propria della prima *Dottrina della scienza*, essa risulterà piú chiara nella

seconda fase del pensiero fichtiano (a partire dal 1796). Anzitutto il fatto che la filosofia sia scienza e comprenda il fondamento delle scienze ora non comporta piú una continuità di tipo enciclopedico fra la filosofia e le scienze.[36] La prefazione alla seconda edizione di *Sul concetto della Dottrina della scienza* (1798) precisa la differenza di piani fra sapere naturale e sapere filosofico (o metafisica), il che a sua volta consente di isolare anche il secondo senso della critica, quello cioè di filosofia della filosofia: « La critica non è già metafisica, ma sta al di sopra di questa: si rapporta alla metafisica proprio come questa si rapporta alla concezione comune dell'intelletto naturale. La metafisica chiarifica questa concezione ed essa stessa viene chiarificata dalla critica: la critica autentica critica il pensiero filosofico. Se la stessa filosofia deve pur dirsi critica, si può dire allora che essa critica il pensiero naturale ».[37] La filosofia dunque diventa due volte critica, e in questo modo corregge e previene certi possibili esiti della criticità kantiana: evita cioè di risolvere la filosofia critica nella semplice critica della filosofia o di dissolvere la critica della filosofia nel sistema di filosofia, definendo invece nella sua specificità filosofica il problema di una fondazione della filosofia, cioè di una filosofia della filosofia.

Ora però non si deve pensare, come parrebbe a prima vista, che tra filosofia della filosofia e metafisica ci sia un rapporto analogo a quello che sussiste tra metafisica e sapere naturale. Se infatti la metafisica è « un'immagine » del sapere naturale, la filosofia della filosofia non è tanto un'immagine della metafisica quanto piuttosto la sua introduzione reale, non ricostruisce cioè su un piano piú elevato il sapere che deve fondare, ma cerca la via d'accesso ad esso, non è di livello diverso ed eterogeneo ma ha in comune con esso il medesimo carattere di riflessione trascendentale, non si limita a spiegarlo dopo averlo presupposto, ma invece, spiegandolo, insieme lo produce. Giova approfondire questo punto.

Il problema di una filosofia della filosofia nasce dalla necessità di distinguere il punto di vista filosofico da quello del sapere comune e dell'esperienza (per poterli spiegare).[38] Il primo problema della filosofia della filosofia riguarderà allora la relazione fra i due punti di vista[39] e la via per accedere dal secondo al primo. La determinazione del punto di vista della filosofia comporterà la critica e l'esclusione dei punti di vista non autenticamente filosofici, quel che Fichte fa soprattutto con la celebre analisi dell'opposizione fra idealismo e realismo (v. la *Prima introduzione alla Dottrina della scienza* del

1797). E infine la possibilità della filosofia sarà assicurata quando ne sarà determinato il principio, che Fichte trova nell'intuizione intellettuale (v. la *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza* e il *Saggio di una nuova esposizione della Dottrina della scienza*, entrambi del 1797). Ora questi tre movimenti della filosofia della filosofia, come ora mostreremo, in realtà coincidono.

« La filosofia ha il compito di render ragione di ogni esperienza: il suo oggetto, perciò, si trova necessariamente fuori da ogni esperienza ».[40] Ciò che può spiegare l'esperienza non è perciò un essere, non rientra nel « sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità »,[41] che costituisce appunto l'esperienza. Ma se si astrae dall'essere, non resta che il soggetto o l'intelligenza, che è possibile concepire come scevri di ogni essere e cioè come puro agire.[42] Un tale io come puro agire è attività che ritorna su se stessa, perciò pura intuizione, intuizione intellettuale. È questa il fondamento di ogni coscienza, l'autocoscienza immediata che accompagna tutte le mie azioni e rappresentazioni. Ora però l'intuizione intellettuale non è oggetto di una dimostrazione: « Che ci sia una tale facoltà dell'intuizione intellettuale non si può dimostrare attraverso concetti, né si può spiegare concettualmente che cosa essa sia. O uno la trova immediatamente in se stesso oppure non potrà mai apprenderla ».[43] Il fondamento della filosofia è perciò non un semplice principio teoretico, ma insieme un'esperienza, il « trovare » in sé la pura attività, trovare che è possibile solo se ci si eleva alla coscienza della legge morale cioè della libertà. L'io puro, che il filosofo coglie per astrazione isolandolo nella coscienza reale, non è altro che l'io del filosofo stesso: egli può intuirlo solo in quanto lo produce.[44] La garanzia però che l'intuizione intellettuale non sia un'illusione può essere fornita solo dalla legge morale: « L'intuizione della spontaneità e della libertà è fondata nella coscienza di questa legge, coscienza che indubbiamente non è derivata da qualcos'altro, ma è immediata; io sono dato a me ad opera di me stesso come qualcosa che deve essere attivo in un certo modo, perciò sono dato a me ad opera di me stesso come attivo in generale; ho la vita in me stesso e la prendo da me stesso ».[45] In questo modo l'intuizione intellettuale viene liberata dal sospetto di ipotesi arbitraria in quanto viene fondata su di un'esigenza assoluta, su di una « necessità pratica ».[46]

Una tale determinazione del principio della filosofia mette subito fuori gioco le filosofie dogmatiche e realistiche in quanto pon-

gono come principio l'essere e non il puro agire. Essa include perciò una confutazione del realismo, che però non è una confutazione meramente teoretica, ma richiede anch'essa che ci si elevi alla coscienza della libertà, senza di che non si riesce, per quante debolezze i sistemi realistici rivelino, a convincerne i sostenitori: « Alcuni, non essendosi ancora elevati al pieno sentimento della propria libertà e assoluta autonomia, trovano se stessi soltanto nel rappresentare le cose: essi non hanno che quell'autocoscienza dispersa, aderente agli oggetti, destinata ad essere raccattata dalla molteplicità delle cose ».[47] Anche la confutazione delle filosofie false richiede perciò il ricorso al principio insieme teoretico e pratico dell'intuizione intellettuale come principio della filosofia.

Fichte unifica cosí i tre aspetti della critica, e in modo tale da stabilire una perfetta contiguità tra filosofia e filosofia della filosofia. Infatti ciò a cui la filosofia della filosofia conduce è un principio non solo assoluto, ma anche assolutamente certo in quanto ad esso ci si eleva a partire da un'esigenza incondizionata della ragione (pratica). Questa certezza, che risulta dall'unità di affermazione teoretica e affermazione pratica, è quel che Fichte chiama convinzione. Ora la convinzione è « il perfetto accordo del nostro io empirico con l'io puro, e l'io puro è l'unico vero essere e ogni possibile essere e ogni possibile verità ».[48] La convinzione, che è il principio del sistema filosofico, include pertanto l'elevazione al punto di vista dell'io puro, cioè al punto di vista filosofico, e questa elevazione segna anche il punto di partenza del filosofare. Ecco allora che nel principio della filosofia v'è coincidenza di filosofia e filosofia della filosofia.[49]

La soluzione di Fichte al problema del rapporto fra criticità e filosofia si può dunque riassumere dicendo che vanno distinte due forme di criticità, quella della filosofia e quella della filosofia della filosofia, ma questa distinzione non è separazione di criticità e filosofia, che trovano invece un punto di congiunzione, preservando cosí l'unità del filosofare.

c) Schelling

Una soluzione del tutto diversa è quella cui approda Schelling, al quale il problema sembra essere per la verità alquanto estraneo. In una nota pubblicata nel 1796 sull'« Allgemeine Literatur-Zeitung » a proposito del proprio *Vom Ich* Schelling sembra mostrare un certo fastidio per la problematica della fondazione della filo-

sofia: « Lo scopo dell'Autore era solo questo: liberare la filosofia dalla paralisi in cui doveva inevitabilmente cadere con le infelici ricerche su *un primo principio della filosofia*, dimostrare che vera filosofia può iniziare solo con libere azioni, e che principi astratti al vertice di questa scienza sono la morte di ogni filosofare [...]. Ma poiché il pubblico filosofico aveva orecchio solo per i primi principi, allora egli [l'Autore] determinò il suo primo principio, ma poté determinarlo, in rapporto al lettore, solo come *postulato*, come l'esigenza della medesima libera azione con cui soltanto, a suo parere, ogni filosofare può avere inizio ».[50] Sembra qui che Schelling accolga la soluzione fichtiana del problema con una differenza (rilevante), negando cioè la necessità di distinguere, almeno in via preliminare, una ricerca filosofica sulla fondazione della filosofia dalla filosofia stessa.

A questo risultato conducevano in fondo già i *Philosophische Briefe*, nei quali Schelling aveva sostenuto che la *Critica della ragion pura* è un canone e una metodologia per tutti i sistemi possibili e non un sistema essa stessa. Essa cioè è neutrale (e per questo unica e inconfutabile) rispetto agli opposti sistemi di cui ha il compito di stabilire le condizioni di realizzabilità, che consistono anzitutto nella « necessità di postulati pratici ». È alla critica intesa in questo senso che si dovrebbe propriamente dare il nome di dottrina della scienza. E mentre la scienza deve « elevarsi a un principio assoluto » in quanto deve diventare sistema, « è impossibile per la *Dottrina della scienza* erigere un principio assoluto diventando sistema (in senso stretto), giacché essa deve contenere non un principio assoluto, non un sistema determinato e compiuto, ma il canone per tutti i principi e tutti i sistemi ».[51] In questo modo Schelling separa nettamente la critica dal sistema filosofico, col che finisce per essere negata la filosoficità della critica e la criticità della filosofia, il che spiega bene il disinteresse per ricerche « filosofiche » sul fondamento della filosofia.

In realtà la tesi della neutralità della critica, quale è affermata e praticata (proprio in quanto esamina gli opposti sistemi e i loro caratteri) dai *Philosophische Briefe* è un segno dell'instabilità e transitorietà della posizione espressa da Schelling in quest'opera. Il punto di vista da cui Schelling già qui si pone è quello da cui « comprende » l'alternativa fra dogmatismo e criticismo (o realismo critico e idealismo critico), il punto di vista cioè che li unifica – come egli riconoscerà piú tardi – nell'assoluto. Ma da questo punto di vista

non c'è un problema di fondazione della filosofia, e la critica, che prima è stata posta come esterna alla filosofia, ora può anche dissolversi in essa. Quando cioè l'antitesi fra idealismo e realismo sia risolta in una sintesi superiore, non c'è piú bisogno d'un'indagine preliminare che scelga fra i diversi sistemi. E, soprattutto, se filosofare significa porsi dal punto di vista dell'assoluto, allora tutto ciò che sta al di qua di questo punto di vista è esterno alla filosofia, diversamente da quel che accade in Fichte, per il quale ci si deve attenere al punto di vista del finito e perciò si deve cogliere la presenza dell'assoluto *nel finito*, sí che fa parte essenziale del filosofare (in quanto attività dell'io finito) l'accesso all'assoluto, l'accertamento del principio assoluto per lo spirito finito.

La convinzione – che, come s'è visto, è il punto di congiunzione fra critica e filosofia – viene definita da Fichte come ciò che « ci mette in armonia con l'io originario ».[52] È evidente che se fosse possibile accedere al punto di vista dell'assoluto, non ci sarebbe alcun bisogno di accordare l'io empirico con l'io puro, ma si tratterebbe semplicemente di risolvere il primo nel secondo, lasciando alla preistoria della filosofia tutto quel che riguarda l'io empirico, compresa la sua elevazione all'io puro. E infine (e conseguentemente) il punto di vista dell'assoluto non solo confina il problema critico al di qua del filosofare, ma anche lo rende superfluo, in quanto non si tratta di cercare il principio del filosofare su un piano diverso e superiore rispetto a quello del sapere comune, ma piuttosto di cogliere dal punto di vista dell'assoluto e nell'assoluto l'unità e la totalità del sapere: « L'assoluto [...] è il primo sapere. Attraverso questo primo sapere ogni altro sapere è nell'assoluto ed è esso stesso assoluto »; « Poiché tutto il sapere è uno e ogni sua specie è solo un membro nell'organismo della totalità, tutte le scienze e specie del sapere sono parti dell'unica filosofia ».[53] Il sapere filosofico non va giustificato in modo diverso da tutto l'altro sapere, non essendone realmente separato.

6. *Il concetto di critica in Schlegel*

Al problema del rapporto tra filosofia e filosofia della filosofia Schlegel darà una soluzione, o un tentativo di soluzione, originale, che, come vedremo, si colloca in una posizione quasi intermedia tra Fichte e Schelling.

Come già Fichte, cosí anche Schlegel vuole applicare la critica alla stessa filosofia, che a sua volta è già critica: « Siccome la filosofia critica tutto ciò che le capita, una critica della filosofia non sarebbe altro che una giusta rappresaglia » (Ath.-Fr. 56). La filosofia come sapere del sapere non chiude il circolo del sapere se anche il sapere di cui consiste non sia a sua volta saputo; perciò « non col sapere del sapere in generale può cominciare la filosofia, ma col sapere di quel sapere che è specificamente proprio della filosofia » (KA XVIII, v, 1091). Perciò « la critica filosofica e logica del filosofo critico non si rivolge al singolo filosofema, al singolo filosofo, a parti della storia della filosofia, a classi e generi di filosofia, ma alla filosofia stessa. Da questo punto di vista la critica filosofica non è altro che filosofia della filosofia » (KA XVI, IV, 47). Il carattere critico della filosofia si compie allora in una filosofia della filosofia: « La filosofia può essere criticata solo da se stessa [...]. Filosofia critica è uguale a filosofia alla seconda potenza » (KA XVIII, II, 362; v. *ibi*, IV, 962); « Una filosofia diventa critica in quanto è sintetizzata con la sua filosofia della filosofia » (*ibi*, II, 991).

Ma che cosa esattamente intende Schlegel per critica e in special modo per critica della filosofia? Anzitutto va ricordato che l'interesse per la critica della filosofia sarà costante nell'opera e nella riflessione di Schlegel: anche quando – nella chiusa del saggio su Lessing del 1801 – dichiarerà, consapevole di essere al termine della prima, tumultuosa, fase della sua opera di scrittore e di pensatore, di voler dare l'addio alla critica, ne escluderà la critica della filosofia (su cui, insieme con la storia della poesia, prometterà di concentrare la sua attenzione) (KA II 409). Del resto Schlegel è convinto che la critica e la critica della filosofia siano una vocazione propria della cultura tedesca: « I tedeschi sono un popolo critico » (KA XVIII, II, 363; v. anche *ibi*, II, 644 e 645). E piú in generale Schlegel è consapevole del prevalere della dimensione critica in tutta la cultura dell'epoca, epoca che « merita il nome modesto ma significativo di epoca critica, cosicché presto tutto sarà criticato [...] e tutto diventa sempre piú critico » (KA II 364). Ma Schlegel parlando di criticità della cultura del tempo fa rientrare in quel concetto due diversi sviluppi di cui egli vedeva il convergere: la critica filologica e la critica filosofica. Non possiamo allora illuminare il concetto schlegeliano di critica della filosofia, e perciò di filosofia della filosofia, senza esaminare il versante filologico della critica.[54]

a) La critica letteraria

Osserveremo anzitutto che nella critica Schlegel vede riassunta l'intera filologia: « In ultima analisi l'intera filologia non è altro che critica » (KA XVI, III, 164; v. *ibi*, IV, 53). Le altre scienze filologiche, e in particolar modo l'ermeneutica (ma a maggior ragione anche la grammatica), sono aspetti della critica (KA II 14). E il compito maggiore della critica sta nella determinazione del valore delle opere d'arte (*ibidem*; v. anche KA XVI, I, 5). La vera e propria opera della critica è la *Charakteristik* (KA XVIII, II, 846), e per *Charakteristik* si deve intendere un « comprendere a fondo » l'opera, il che avviene quando « si riesce a ricostruirne il processo e la struttura » (KA III 60). La valutazione di un'opera è allora strettamente connessa con la sua ricostruzione riflessiva, che ne coglie l'interno movimento, la legge e il senso che la guidano.

Questo concetto di critica risulta dalla reinterpretazione originale di un aspetto del concetto tradizionale di critica, quello per cui essa è determinazione dell'autenticità o inautenticità di un'opera.[55] Ora mentre il giudizio di autenticità paragona un'opera o una parte di un'opera con lo spirito, lo stile e i contenuti dell'autore e poi anche del genere letterario, dell'epoca storica, eccetera, Schlegel individua un nuovo criterio di giudizio, che consiste nel « paragonare l'opera d'arte con il proprio ideale » (KA XVI, V, 1149). « La critica non è propriamente altro che la comparazione fra lo spirito e la lettera di un'opera, la quale viene considerata come qualcosa di infinito e di assoluto e come individualità » (*ibi*, V, 992). Questa tesi ha tre conseguenze immediate: primo, la critica è, in ultima istanza, un atto divinatorio; secondo, « criticare significa intendere un autore meglio di quanto questi abbia inteso se stesso » (*ibi*, V, 992; v. Ath.-Fr. 401); terzo, criticare significa sviluppare l'opera: « la vera critica [è] un autore alla seconda potenza » (KA XVIII, II, 927).[56]

In primo luogo « ogni critica è divinatoria » (*ibi*, II, 308). « In ogni critica c'è un punto [...] in cui il motivare cessa e in cui ciò che importa è se il lettore può e vuole concordare con il critico » (KA II 274, v. anche 349). Per poter giudicare l'opera bisogna infatti penetrarla fino a coglierne il senso proprio (« individuale ») e irriducibile (« assoluto »), che è come dire che bisogna averne una comprensione assoluta: « I filologi veramente critici [...] tendono a un comprendere assoluto » (KA XVI, IV, 120). Coglierne il senso

significa però introdurre la distinzione fra lo spirito e la lettera, l'ideale e il reale dell'opera. Ma non vi sono canoni e ideali esterni all'opera, cui questa si sia piú o meno conformata. Il critico deve allora giudicare l'opera a partire dalla peculiare legge dell'opera stessa, quella legge che l'artista doveva seguire inconsapevolmente e che perciò il critico, che riflette su di essa, può intendere meglio dell'autore.

Questo « intendere meglio » non significa però solo interpretare piú fedelmente, ma coinvolge invece l'opera e l'autore, ne è, cioè, un « potenziamento » (di qui l'uso del concetto di poesia della poesia, come di quello di filosofia della filosofia). La critica non lascia infatti l'opera qual è, ma, riflettendola, la innalza ad un piano superiore nel quale essa si trasforma. Questa trasformazione consiste in una trasposizione dell'opera criticata in un contesto piú ampio (quello della totalità, come dirò fra poco), nel quale si ponga in relazione anche con ambiti disciplinari diversi: cosí ad esempio la poesia si connette con la filosofia e viceversa (v. il già citato frammento KA XVI, v, 1027).

b) Critica letteraria e critica filosofica

Schlegel definisce la propria critica letteraria come « altrettanto trascendentale che la *Dottrina della scienza* di Fichte » (KA XVI, v, 647). Ora per trascendentale egli intende « ciò che ha relazione con la connessione o separazione dell'ideale e del reale » (Ath.-Fr. 22, v. 238), o, piú precisamente ancora, il riconoscimento insieme dell'« assoluta identità » e dell'« assoluta diversità » di ideale e reale (KA XVIII, II, 993). Schlegel distingue formalmente fra trascendentalità e criticità (v. ad esempio Ath.-Fr. 238), ma riconoscendo sempre la necessità di tenere unite le due dimensioni, di modo che la trascendentalità, e cioè la distinzione e relazione fra ideale e reale – che, sulla scia di Schiller, egli attribuisce già alle forme classiche della satira, dell'elegia e dell'idillio (Ath.-Fr. 238) – ha il suo necessario compimento nell'« autorispecchiamento estetico », nella « poesia della poesia », e cioè proprio in quella criticità intesa come valutazione che presuppone la distinzione e la comparazione di ideale e reale.[57]

La critica filologica assume dunque connotazioni filosofiche e ciò in quanto prende la forma della trascendentalità, ed anche in quanto attribuisce il momento critico-riflessivo a ciò che è criticato e ri-

flesso, e cioè in questo caso all'opera letteraria stessa (cosí come in filosofia quel momento resta proprio della filosofia nella forma di una filosofia della filosofia): « Produzione e giudizio artistici sono solo diverse specie di espressione di un'unica e medesima facoltà » (KA I 448). A sua volta il tipo di criticità proprio dell'opera letteraria si ripercuoterà sul concetto di criticità proprio della filosofia, determinandovi decisive trasformazioni. Ma per arrivare a ciò dobbiamo prima esaminare un altro aspetto essenziale del concetto schlegeliano di critica, un aspetto che integra e determina il carattere di potenziamento o autopotenziamento: intendo parlare della totalità come principio della critica.

Schlegel vede lo sviluppo dell'arte, e in special modo dell'arte classica, come uno sviluppo organico costituente una totalità. Ogni poeta va perciò spiegato a partire dall'ambito di cui è parte (genere letterario, epoca, storia dell'arte) (KA II 340, 391; v. anche KA III 56 e 58). Il rapporto fra critica e totalità è svolto piú ampiamente che altrove nella conclusione (del 1801) del saggio su Lessing. Qui Schlegel afferma che solo nell'intero organismo della cultura, l'enciclopedia, si possono trovare le leggi di ogni critica. Ogni singola opera, ogni singolo autore e ogni singola disciplina possono essere compresi solo ricostruendoli geneticamente in rapporto all'organismo di tutte le arti e le scienze. Ma ogni opera è in relazione al tutto non solo in quanto membro dell'organismo della cultura, ma anche in quanto ogni membro vuol essere una totalità ed è in ciò sostanzialmente identico a tutti gli altri membri. Questa relazione al tutto, di cui l'opera è allegoria, simbolo o rappresentazione particolare, ne costituisce il significato: « Ogni poesia, ogni opera deve significare il tutto, deve significarlo realmente ed efficacemente, e nel significare e riprodurre deve avere il proprio essere reale ed efficace, perché, al di fuori di quella realtà superiore, cui essa si riferisce, soltanto il significato ha esistenza e realtà » (KA II 414). Da ciò Schlegel deduce che solo le opere classiche e le opere geniali possono essere oggetti della critica. Poiché infatti il principio della critica sta nell'organismo della cultura, « la vera critica non può prendere in considerazione opere che non contribuiscono in nulla allo sviluppo dell'arte e della scienza; non è possibile una vera critica di ciò che non sta in relazione a quell'organismo della cultura e del genio, di ciò che per il tutto e nel tutto non esiste » (*ibi*, 411; v. anche *ibi*, 273, Ath.-Fr. 404, KA XVI, v, 71, 666, 1004).

Il nesso di criticità e totalità, che troviamo costantemente espres-

so nel pensiero del giovane Schlegel,[58] comporta conseguenze diverse a seconda che venga inteso come riferito alla totalità della cultura classica oppure alla totalità infinita e aperta della cultura progressiva. Nel secondo caso la critica sviluppa l'opera nella misura in cui la comprende nelle sue relazioni all'insieme delle forme artistiche e della storia dell'arte e anche in tutte le sue dimensioni non artistiche, in un processo di moltiplicazione dei punti di vista della riflessione, attraverso il quale l'opera senza perdere la sua determinatezza si immerge in un infinito contesto di relazioni e di possibili sviluppi.[59] Ciò comporta una pluridimensionalità della critica: « La critica romantica deve insieme essere critica, poetica, polemica, retorica, storica, filosofica » (KA XVI, v, 993, v. 635 e 653; v. anche KA III 609). Ma la pluridimensionalità non fa che esprimere quello che è il carattere fondamentale della critica, i movimenti infiniti di analisi, di relazione e combinazione nel contesto della totalità della cultura: « Le intuizioni intellettuali della critica sono il senso dell'analisi infinitamente fine [...] e il senso della mescolanza infinitamente piena » (Ath.-Fr. 448). La critica è l'espressione dell'« universalità assoluta », quella che impedisce di isolare un membro dalle sue molteplici relazioni al tutto (KA XVI, v, 662).

Il criterio della totalità, della quale l'opera riuscita deve essere insieme simbolo e momento organico, è l'elemento piú importante che la critica filosofica trarrà in Schlegel dalla critica filologica. Un ultimo aspetto del concetto schlegeliano di critica – che avrà anch'esso un'applicazione rilevante in filosofia – è la polemicità. Nei *Lessings Gedanken und Meinungen* del 1804 Schlegel dirà che le condizioni fondamentali della critica sono proprio la « conoscenza della totalità » e la « discriminazione dell'inautentico » (KA III 58), cioè la polemica (v. KA II 411). Si è visto infatti come la critica possa avere per oggetto solo le opere geniali, cioè in sostanza quelle che hanno un senso nella totalità. Delle opere fallite invece non c'è nulla da comprendere (non hanno un senso); esse possono soltanto venir riconosciute nella loro nullità, ciò a cui provvede appunto la polemica, della quale è proprio « considerare un'opera come prodotto del puro arbitrio » (KA XVI, v, 825), cioè come priva di legge e connessione alla totalità. Poiché svolge in fondo una funzione diversa la polemica viene distinta dalla critica; d'altra parte il suo lavoro è strettamente connesso col lavoro critico perché questo presuppone una preliminare distinzione fra le opere criticabili e quelle non criticabili. Si deve allora dire che « critica e polemica sono

teoricamente del tutto inseparabili », e d'altra parte che « nella pratica prevale l'una o l'altra » (KA XVIII, II, 930). S'intende, peraltro, che « la critica ha e deve avere la prevalenza », mentre « la polemica è solo ancella della critica » (*ibi*, II, 931), un'ancella però la cui funzione, come vedremo, se è subordinata non è tuttavia transitoria e superabile.

Nei due concetti, ambedue relativi alla totalità, di potenziamento e di polemica possiamo dunque riassumere i due aspetti (positivo e negativo) del concetto schlegeliano di critica. Essi si ritrovano ugualmente nella sua versione filosofica come in quella filologica essendo il risultato della fusione dei due orizzonti. La loro scoperta e il loro uso sono di enorme importanza in quanto esprimono e avviano una crisi profonda della produzione artistica come di quella filosofica. Noi ci limiteremo alla seconda.

7. *La filosofia della filosofia nei suoi molteplici significati*

a) Critica della filosofia e filosofia critica

Veniamo dunque al problema della critica della filosofia o filosofia della filosofia, un problema che è a mio giudizio il vero e fondamentale problema filosofico del primo Schlegel, e quello da cui si riconoscerà meglio l'originalità del suo pensiero in rapporto ai grandi filosofi del suo tempo. Abbiamo già rilevato come egli pretenda dalla filosofia una criticità radicale. « "Critico" significa una qualità che non abbiamo mai abbastanza » (Ath.-Fr. 281);[60] un filosofo può dirsi critico solo se si avvicina progressivamente e regolarmente all'« idea irraggiungibile » di « una filosofia assolutamente criticata e criticante » (KA XVI, IV, 47), cioè di una filosofia che « criticasse il suo spirito medesimo e formasse la sua lettera sulla cote e colla lima della polemica » (Ath.-Fr. 399). E giova ricordare di nuovo, preliminarmente, come Schlegel ritenga che, nonostante Kant e Fichte, si tratti ancora di un compito alquanto nuovo: « Non c'è oggetto su cui si filosofi piú di rado che sulla filosofia », suona il frammento che apre emblematicamente la raccolta di frammenti dell'« Athenäum » (v. anche il frammento 412).

Nelle prime riflessioni filosofiche schlegeliane la critica della filosofia viene esercitata come analisi e storia critica delle filosofie dominanti [61] seguendo un'impostazione sistematica.[62] Le posizioni filo-

sofiche vengono ricondotte ad alcuni tipi fondamentali di cui sono via via evidenziate le insufficienze e unilateralità per riconoscere nella filosofia critica l'unica posizione accettabile. In questo modo la filosofia critica schlegeliana prende le mosse dalla critica delle filosofie dalla quale viene poi confermata.

Soprattutto nel primo quaderno dei *Philosophische Lehrjahre* Schlegel riduce le posizioni filosofiche a quattro: l'eclettismo (o empirismo), lo scetticismo, il misticismo e il criticismo. La prima è una posizione essenzialmente asistematica (KA XVIII, I, 87) e per il suo aderire alla varietà e alla molteplicità dell'esperienza, per il suo « rivendicare la realtà di ciò che è tecnico, empirico e storico » (*ibi*, I, 119), può essere chiamata filosofia della vita (*ibi*, I, 88). La posizione eclettica sarebbe intimamente contraddittoria. « Gli eclettici ed empirici sono i nemici della filosofia veramente pericolosi [...]. Essi *non sono in grado di filosofare*, e dunque non sanno ciò che vogliono » (*ibi*, I, 65). « L'empirico eclettico contraddice se stesso per il fatto che egli vuole filosofare, e dunque *sapere illimitatamente* e tuttavia *inizia con una limitazione del sapere* » (*ibi*, I, 6).

Un'analoga contraddittorietà inficia anche i due successivi sistemi. « È evidente che lo scetticismo debba finire nel silenzio e nel non pensiero » (*ibi*, I, 6). L'essenza dello scetticismo sta nel « porre una quantità infinita di contraddizioni » (*ibi*, I, 9). Tuttavia allo scetticismo (e a maggior ragione poi al misticismo) Schlegel attribuisce « spirito filosofico », mentre l'eclettismo si fermerebbe alla lettera della filosofia (*ibi*, I, 16). Il misticismo è dei tre il sistema superiore perché pone « una sola contraddizione, che riconosce come tale » (*ibi*, I, 9), mentre gli altri due sistemi portano con sé molteplici contraddizioni e non le riconoscono. La superiorità del misticismo è nel suo affermare l'assoluto nella sua assoluta unità dissolvendo di fronte ad esso il finito. Fra i tre tipi vi è dunque progressione. Ma vi è anche circolarità perché ciascun tipo confuta gli altri, ma allo stesso tempo li fa sorgere come compensazioni delle proprie insufficienze (*ibi*, I, 1, v. II, 987). Le tre forme pongono tutte e tre l'assoluto (*ibi*, I, 67), l'una però indirettamente (anche l'eclettismo è una posizione assoluta), l'altra negativamente (lo scetticismo) e la terza positivamente. Per questo sono cosí intimamente connesse l'una all'altra: esse esprimono per cosí dire i necessari aspetti della contraddizione che si produce fra l'assoluto e il finito al di qua della soluzione critica. Perciò Schlegel afferma che « la distinzione fra empirici, scettici e mistici è forse eterna » (*ibi*, IV, 840). Eclettismo,

scetticismo e misticismo sono considerati forme degeneri di filosofia (*ibi*, I, 93 e 101). Esse hanno in comune il metodo dogmatico, a cui si contrappone ovviamente il metodo critico, l'unico proprio della vera filosofia (*ibi*, I, 10, 83, 93). Esse tuttavia possono condurre al criticismo, quando prendono coscienza della contraddizione su cui si fondano e muovono al suo superamento (*ibi*, I, 5). Perciò la vera filosofia, il criticismo, non è semplicemente un'altra filosofia, perché, al contrario, contiene le altre come suoi momenti superati: « Il criticismo è una sintesi delle tre filosofie false (e unilaterali) » (*ibi*, I, 112, v. 104).

Un altro gruppo di frammenti, posteriori, in media, solo di un anno ai precedenti, presenta un'altra distinzione di forme di filosofia. Sembra però che qui si tratti delle forme di filosofia autentica, che perciò finiscono per diventare suoi aspetti o discipline. Schlegel parla di filosofia elementare, filosofia trascendentale, filosofia assoluta, filosofia astratta, filosofia reale-storica. È difficile orientarsi nel labirinto di frammenti e frammenti di frammenti con i quali viene sviluppata questa suddivisione della filosofia. Quel che forse si può dire con un certo grado di certezza è che qui sembrano incrociarsi due orientamenti. Da un lato sembra prevalere la filosofia assoluta, che ingloba le altre (*ibi*, II, 863): « La filosofia assoluta è la somma di tutte le scienze » (*ibi*, II, 878), o ne è il vertice, come teologia (*ibi*, II, 939, III, 191). D'altra parte invece prevale la filosofia storica: « La filosofia universale è la filosofia storica » (*ibi*, II, 961).

Non solo dunque il carattere critico, ma anche quello assoluto e storico sembrano caratterizzare la filosofia autentica, cosí come caratterizzavano già il sapere filologico. Quanto al carattere storico si è ora trovata una conferma nel fatto che critica della filosofia e storia sistematica della filosofia tendono a coincidere. Ugualmente necessario per la critica è porsi in una prospettiva assoluta – cioè in quella della totalità – dal momento che vuole essere una criticità assoluta. Il primo aspetto di una criticità àssoluta è l'autosufficienza: « Solo il filosofo critico può realmente conoscere se stesso complessivamente e nelle singole parti [...]. Del filosofo critico si può dire tutto ciò che gli stoici affermano del saggio » (*ibi*, II, 657). Si potrebbe ora osservare che non necessariamente l'autosufficienza di una filosofia che voglia essere radicalmente critica debba implicare il punto di vista della totalità assoluta. In effetti il punto di vista della filosofia di Schlegel non è propriamente quello dell'assoluto. E tuttavia le è essenziale il riferimento alla totalità. Senza di esso

infatti l'autocriticità della filosofia finirebbe in un movimento autoriflessivo vuoto, procedente all'infinito. Per chiarire questo punto dobbiamo esaminare le definizioni (molteplici e apparentemente disparate) di filosofia della filosofia, prima nei *Philosophische Lehrjahre* e poi nel corso di Jena del 1800/1801.

b) La filosofia della filosofia nei *Philosophische Lehrjahre*

Nei frammenti filosofici postumi la filosofia della filosofia è da un lato definita in rapporto alla filosofia stessa. In questo senso coinciderebbe con « lo spirito di una filosofia » (KA XVIII, II, 197, v. 201), oppure potrebbe essere assimilata alla sinfilosofia (*ibi*, IV, 1454), quasi come dialogo di una filosofia con se stessa, di modo ch'e la filosofia della filosofia sarebbe un carattere intrinseco di ogni filosofia (*ibi*, IV, 1375). D'altra parte è invece descritta in termini che la rinviano al di là della filosofia. Cosí quando è identificata (come poi nel corso di Jena) con l'enciclopedia (*ibi*, V, 604, 762) oppure è definita come « filologia della filosofia » (*ibi*, II, 228). In ambedue queste definizioni la filosofia viene ad essere intesa come opera filosofica o come particolare attività guardata da un punto di vista piú comprensivo. Perciò scrive Schlegel: « In una critica della filosofia la filosofia deve necessariamente essere trattata come arte » (*ibi*, II, 601).[63]

La definizione di filosofia della filosofia in termini piú interni alla filosofia stessa è sostanzialmente unificabile con quella che la intende come storia critica e sistematica della filosofia. Si tratta in ambedue i casi di un processo di autocostituzione della filosofia, o attraverso il percorso della storia della filosofia nella quale si sviluppano le possibilità della filosofia stessa o attraverso una riflessione interna che ciascuna filosofia compie per riconoscere i propri caratteri e principi e per saggiare il proprio grado di fondazione e di coerenza. Per questa via sembra che Schlegel avrebbe dovuto aderire alla posizione di Fichte. Che invece abbia attribuito alla filosofia della filosofia fichtiana una criticità insufficiente non va interpretato nel senso che egli avrebbe considerato ogni fondazione della filosofia bisognosa a sua volta di una fondazione, come pure certi (rari) passi farebbero sembrare.[64] Del resto Schlegel stesso ha escluso esplicitamente tale interpretazione parlando in termini negativi di un « ipercriticismo, che pone ogni valore nel criticare e rigetta ogni contenuto » (*ibi*, Beilage I, 77), e cioè di un concetto

meramente formale di criticità. Il rischio di una tale concezione della filosofia della filosofia era stato espresso già da Fichte nel *Saggio di una nuova esposizione della Dottrina della scienza.* Se l'io passa, afferma Fichte, dall'osservare se stesso all'osservare questo stesso osservare, allora accade che ciò che è consapevole di sé come io (l'autocoscienza) diventa a sua volta il consaputo di una coscienza superiore, e di qui si può procedere all'infinito non pervenendo perciò mai a una spiegazione della coscienza. A questo esito negativo si giunge, secondo Fichte, solo se si separa il soggettivo e l'oggettivo ponendo ogni volta il soggetto come nuovo oggetto. La coscienza può essere spiegata solo se si dà un'autocoscienza immediata, in cui coincidano il soggettivo e l'oggettivo; « si cercherà sempre invano un legame fra soggetto e oggetto, se non li si coglie originariamente nella loro unità ».[65]

Se Schlegel concepisse la criticità in quei termini criticati da Fichte, allora avrebbe ragione Hegel a rimproverargli, come farà a proposito non solo dell'ironia, ma del suo pensiero in generale, un'assolutizzazione della soggettività, che potrebbe sempre porsi al di sopra di qualsiasi oggettività e che « nella vacuità di ogni oggettività si consuma ».[66] Ma la criticità radicale di Schlegel e quindi la sua filosofia della filosofia non sono concepibili come semplice attività soggettiva, priva di rapporto con la totalità: non si tratta tanto di un'attività libera refrattaria ad ogni fissazione di contenuti e dissolventesi perciò in un processo infinito e vano, ma piuttosto di un movimento nella e della totalità stessa.[67] Su questo aspetto come su tutta la questione della filosofia della filosofia l'esposizione piú completa la troviamo nel corso di Jena del 1800/1801, che conosciamo attraverso una *Nachschrift* pubblicata la prima volta da Körner nel 1927 col titolo di *Transzendentalphilosophie.*

c) La filosofia della filosofia nel corso di Jena

In questo corso Schlegel distingue tre parti della filosofia: la prima è la filosofia teoretica, che ha per oggetto l'essere e la coscienza considerati nella loro unità: è la fase in cui la filosofia costituisce se stessa; la seconda parte è quella in cui la filosofia esce da se stessa e va alla vita: è questa la teoria dell'uomo nella sua dimensione individuale e in quella universale; la terza infine è quella in cui la filosofia ritorna in se stessa. Delle prime due parleremo piú

avanti. La terza è quella che Schlegel designa come filosofia della filosofia.

Premesso che storicamente la filosofia non è ancora giunta alla filosofia della filosofia e che perciò possiamo costruirne solo il concetto (KA XII 92), Schlegel ne distingue tre parti: 1) una giustificazione della polemica, 2) la filosofia della storia ovvero l'unificazione di storia e filosofia, 3) l'enciclopedia di tutte le arti e le scienze (*ibi*, 94). La polemica si giustifica a partire dal presupposto (che a sua volta essa rende esplicito) che la verità è infinita e che lo spirito umano deve muovere dall'errore, secondo il concetto socratico e dialettico di filosofia (*ibi*, 103). Non si può stabilire una verità assoluta. Se infatti questa fosse trovata, lo spirito dovrebbe cessare di esistere perché può esistere solo nell'attività (*ibi*, 93). Si deve allora parlare di relatività della verità, ma non intendendo questo concetto nel senso di una relatività ai diversi punti di vista, considerati come tutti egualmente legittimi. Infatti nella prospettiva idealistica in cui Schlegel si colloca la verità si definisce come totalità; se poi non è possibile abbracciarla esaurientemente, la totalità può essere di volta in volta affermata e riconosciuta nella misura in cui opposte unilateralità siano negate: la mediazione fra gli opposti è infatti ricostituzione di una totalità. « La verità è l'indifferenza di due errori opposti » (*ibi*, 92); « La verità sorge quando errori opposti si neutralizzano » (*ibi*, 93). Proprio perché la verità sorge in questo modo e cioè attraverso la critica di errori opposti, allora non si dà in se stessa, nella sua assolutezza, ma solo relativamente agli opposti che via via si presentano. Questa forma di polemicità è piú intrinsecamente connessa con il principio della totalità di quanto non avvenisse nella critica filologica: là infatti la polemica sembrava semplicemente espungere dalla totalità i prodotti inadeguati, mentre ora l'errore assume piuttosto la forma dell'unilaterale, che la formulazione della verità (come prospettiva totalizzante) deve conservare sia pure come superato.

In quanto la polemicità è riferita alla totalità, non si può piú intendere la criticità della filosofia in senso kantiano, e cioè come preliminare definizione dei suoi limiti e delle sue possibilità. Anticipando – o probabilmente ispirando – la nota affermazione di Hegel, Schlegel osserva che non si può « provare la forza prima di usarla » (*ibi*, 96). Non si possono dunque mai fissare definitivi limiti alla filosofia: essa si estende alla totalità, è infinita. D'altra parte il fatto che la filosofia comprenda se stessa nella totalità la conduce anche

a una conseguenza opposta e cioè a delimitare la propria funzione all'interno della totalità stessa, a « riconoscersi in questa totalità di cui essa è solo un membro, e cioè nell'intero organismo delle arti e delle scienze » (*ibidem*). Ecco dunque il secondo aspetto essenziale della filosofia della filosofia: la collocazione della filosofia all'interno dell'enciclopedia.

Due importanti osservazioni si impongono qui. In primo luogo determinare la filosofia all'interno dell'organismo delle arti e delle scienze significa per Schlegel determinarla all'interno della totalità *tout court*: quello infatti è identificato con la « realtà infinita » (*ibi*, 101). Nella prospettiva idealistica schlegeliana « non si può ammettere altra realtà al di là di quella spirituale » (*ibi*, 105), « la realtà è l'intelligenza assoluta » (*ibi*, 92), o, ancora, « l'organismo di tutte le arti e le scienze [...] è la natura » (*ibi*, 94). In secondo luogo la filosofia come parte di un piú ampio organismo perde (già lo si è detto) il suo primato e la sua autosufficienza: il suo primato perché questo passa al punto di vista capace di abbracciare l'intera totalità (di cui la filosofia è parte); la sua autosufficienza per la stessa ragione: essa non è piú – o è solo in un senso diverso – la scienza ultima, la scienza fondante, capace di abbracciare la totalità, ma deve essere essa stessa giustificata in rapporto agli altri membri della totalità.

Venendo al rimanente compito della filosofia della filosofia, va anzitutto notato come l'identificazione di storia e filosofia, a cui, come s'è visto, Schlegel si era avvicinato muovendo da interessi e problemi storico-letterari, viene riproposta nel corso jenense da un punto di vista piú interno alla filosofia, come del resto avviene per il concetto di enciclopedia. Storia e filosofia sono da Schlegel unificate in quanto hanno lo stesso oggetto, che egli individua nella natura (*ibi*, 93), intendendo per natura l'unità di realtà e divinità, ovverosia la realtà che tende a realizzare la divinità, l'infinito risolversi del finito nell'infinito tutto (*ibi*, 19 e 25). La differenza fra storia e filosofia sta solo nel punto di vista. La filosofia inizia elevandosi al concetto di totalità, il suo compito è quello di rappresentare la totalità, anche se può farlo solo indirettamente (*ibi*, 93). Quanto alla storia, essa « è il concetto intermedio attraverso il quale possono essere unificate empiria e teoria » (*ibi*, 93, v. 98). Per empiria Schlegel non intende qui l'empiricità, ma il sapere che muove dall'analisi del fenomeno per ricondurlo ai suoi elementi e al loro rapporto e cioè a ciò che in esso è propriamente reale. All'analisi deve poi seguire l'analogia, metodo attraverso il quale, secondo

Schlegel, si giunge a stabilire i principi. La storia dunque innalza dal piano dei fenomeni alla teoria generale, e perciò compie il cammino inverso della filosofia venendo a convergere con essa (*ibi*, 97-100). Il riconoscimento di questa convergenza fra filosofia e storia è funzionale, nella filosofia della filosofia, alla costituzione dell'enciclopedia: la storia è infatti l'ambito in cui la filosofia trova le sue concrete connessioni con le altre sfere della cultura.

Il corso di Jena termina con un ultimo chiarimento del concetto di enciclopedia: « La totalità organica delle arti e delle scienze è tale che ciascuna diventa una totalità. Una scienza che [...] unifica in una sola tutte le arti e le scienze, che dunque sia l'arte di produrre il divino, potrebbe essere definita, con un altro nome, come *magia* » (*ibi*, 105); idea questa ripresa in un frammento coevo: « Il compito di una critica della filosofia è di intendere la teosofia e la magia » (KA XVIII, v, 730). Muovendo dalla critica della filosofia siamo cosí giunti, attraverso l'enciclopedia, al sorprendente risultato che essa finisce per essere magia. Ciò non è sorprendente solo se si considera che la totalità organica (l'enciclopedia) non è una realtà compiuta e immobile e nemmeno un eterno divenire dell'identico, ma piuttosto un'inesauribile attuazione e rivelazione di se stessa, e che la criticità consiste nel connettere in modi sempre nuovi le arti e le scienze e i loro prodotti – superando la loro immediatezza apparente e cosí conducendoli all'autopotenziamento – ponendo in atto la profonda unità organica che lega il tutto, l'infinito e il divino che animano la realtà. L'attuazione del divino, la magia, è la geniale scoperta di una connessione profonda tra elementi apparentemente del tutto estranei, che conferma l'unità organica del tutto, cioè appunto la sua divinità. Per questa via la criticità si avvicina al *Witz*, allo spirito chimico, combinatorio, che intuisce le analogie piú sorprendenti; e la conferma non manca: « *Witz*, *ars combinatoria*, critica, arte dell'invenzione sono tutti una cosa sola » (*ibi*, III, 20); « il *Witz* è in tutto e per tutto critico » (*ibi*, III, 239).

L'accostamento della criticità alla magia e al *Witz* rende del tutto evidente come la totalità infinita di cui parla Schlegel abbia il carattere dell'inesauribilità, non possa essere abbracciata tutta in un unico e definitivo sguardo. Ma proprio per questo la costruzione della totalità (la filosofia della filosofia come enciclopedia) è indisgiungibile e non sta mai al di là della filosofia della filosofia come polemica, come riconoscimento dei limiti di ogni scienza – che pur abbia per oggetto la totalità – e di ogni intuizione, per geniale che

sia (e ciò in un senso ancor piú pregnante che non nella critica filologica).

Il secondo rilievo conclusivo riguarda l'ambivalenza della filosofia della filosofia. In effetti essa da un lato sembra confermare il carattere filosofico della critica che la filosofia esercita su se stessa, ma dall'altro proprio come enciclopedia sembra ancora suggerire che il piano della critica non è specifico della filosofia ed è piú universale. Della critica Schlegel scrive in un frammento che essa « non va costituita specificamente perché non deve avere alcuno specifico rappresentante. Essa è un tributo che ciascuno deve pagare per il tutto » (*ibi*, v, 660). In questo senso la critica è una dimensione che riguarda ogni disciplina nella sua relazione alla totalità: essa non è la filosofia applicata alle altre discipline e non è, in generale, una disciplina a sé stante. In un altro frammento però Schlegel aveva osservato: « La filologia è in sé nient'altro che la critica: in ogni suo passo usa l'intera critica, e solo nella filologia l'intera critica viene usata. (Non anche nella filosofia critica e filologica? – Anche: ma qui viene esercitata come mezzo, non come fine in sé...) » (KA XVI, IV, 53). Da un lato dunque Schlegel nega e dall'altro ammette una specifica disciplina critica. Ma anche nel secondo caso egli nega che si possa identificare la funzione critica con la filosofia (semmai con la filologia). E tuttavia è significativo che nel corso di Jena abbia invece interpretato la totalità critica, l'enciclopedia, come filosofia della filosofia: la criticità e la prospettiva della totalità sembrano avere un costitutivo carattere filosofico. Schlegel è anche qui preso nella consueta morsa fra il riconoscimento dei limiti della filosofia (che richiederebbe il completamento dell'arte, della politica, della vita, della religione, ecc.) e la difficoltà di determinare i caratteri del punto di vista dal quale i limiti della filosofia vengono compresi.

Ma quali caratteristiche avrà una filosofia orientata verso la filosofia della filosofia con i problemi che essa apre? A ciò sono dedicate le pagine seguenti, nelle quali, esaminando il concetto schlegeliano di filosofia, si mostrerà come la filosofia della filosofia ne costituisca il carattere fondamentale, che è il suo inarrestabile movimento dall'unità all'infinità, dalla totalità al frammento, dalla costituzione del sistema alla fuoriuscita dalla filosofia stessa.

8. *L'oggetto della filosofia*

Ciò che la filosofia pone come proprio oggetto, essa non è poi in grado di abbracciare compiutamente. Questo fatto ne limita la funzione in rapporto ad altre discipline, da un lato, e la costringe ad uscire fuori di se stessa per diventare filosofia della vita, dall'altro. In ciò la filosofia riflette ed esige l'intervento di una filosofia della filosofia, che insieme limita (come enciclopedia) e rivaluta (in quanto filosofia) la funzione e il potere della filosofia. Illustriamo queste tesi sui testi schlegeliani.

a) Il sapere del sapere

La filosofia è definita, seguendo Fichte, come sapere del sapere o scienza della scienza. Ma questa definizione non è priva di ambiguità potendo significare sia che la filosofia riflette (trascendentalmente) sulle condizioni di possibilità della scienza in generale, sia che essa unifica tutte le scienze nella totalità. Perciò Schlegel può dire che la filosofia è *Grundwissenschaft* (KA XVIII, I, 34), che contiene i prolegomeni (come logica e critica) di tutte le scienze (*ibi*, Beilage II, 21), che la filosofia non produce nuove conoscenze (v. Lyc.-Fr. 123) e che perciò « non c'è uno specifico sapere filosofico » (KA XVIII, V, 271, v. II, 843), ma anche che se non è una scienza come le altre ciò avviene perché essa è la totalità (*Inbegriff*) di tutte le scienze (*ibi*, I, 37). La filosofia va al di là del problema della costituzione della scienza in generale, per comprendere e sviluppare i rapporti fra le diverse scienze: « Ogni filosofia non è altro che lo spirito dell'universalità, la scienza di tutte le scienze che eternamente si mescolano e si separano, una chimica logica » (Ath.-Fr. 220); e ancor di piú: « La filosofia non è semplicemente la chimica, ma anche l'organismo di tutte le scienze » (KA XVI, V, 1144).

Schlegel è consapevole della duplicità di definizioni della filosofia (Ath.-Fr. 416). Tale duplicità non è dualismo in quanto si riferisce a momenti diversi della filosofia: il primo è quello trascendentale, il secondo quello assoluto: « La filosofia assoluta è la somma di tutte le scienze; quella trascendentale è solo una delle tante » (KA XVIII, II, 878). Se i due momenti sono diversi, vi è però tra di essi necessaria continuità, come rivelano passi in cui sono sorprendentemente connessi. Cosí, oltre al sopraccitato frammento 220 di « Athenäum » ricordiamo quanto viene affermato nel saggio *Über*

die Philosophie: « La filosofia è [...] nient'altro che scienza delle scienze. Tutto il suo essere consiste nel succhiare a sua volta la forza e lo spirito che essa prima ispirò alle singole scienze, e poi diffonderli con piú potenza perché esse ritornino piú ricche. Si deve dunque sapere tutto per sapere qualcosa » (KA VIII 59). La filosofia non può essere trascendentale, non può cioè determinare le condizioni di possibilità, lo spirito, la struttura delle scienze, se non è assoluta, se cioè non coglie l'unitotalità organica delle scienze; il sapere del sapere non può avere luogo se non attraverso la totalità del sapere. Di modo che, se da un lato si è detto che la filosofia è solo un sapere del sapere, un sapere trascendentale, d'altro lato si può affermare che « ogni sapere è filosofia; non vi è altra scienza che la filosofia » (KA XVIII, v, 1066).

In effetti nelle definizioni schlegeliane di filosofia prevale il riferimento alla totalità: « Il dato con cui inizia il filosofo è: io tendo alla totalità del sapere » (*ibi*, I, 18); « l'essenza della filosofia consiste nel cercare la totalità del sapere » (*ibi*, I, 101); « un filosofo deve voler sapere tutto » (*ibi*, II, 167, v. anche Beilage II, 19 e 20); « filosofare significa cercare in comune l'onniscienza » (Ath.-Fr. 344, v, 164). Anche nel corso di Jena Schlegel muove dalla definizione di filosofia come sapere del sapere per mostrare come un tale sapere debba, diversamente dalle scienze particolari, essere privo di condizioni, e perciò sia un sapere assoluto, quale soltanto può esserlo un sapere della totalità (KA XII 3-4).

In tutte queste definizioni avviene dunque il passaggio dal punto di vista trascendentale al punto di vista ontologico, non però per un semplice regresso a prima di Kant, ma piuttosto per uno sviluppo interno al punto di vista trascendentale stesso, che si scopre insufficiente se non si riferisce alla totalità. Questa trasformazione della filosofia trascendentale in filosofia assoluta (per usare la terminologia di Schlegel) si compie parallelamente in Schelling e in Schlegel, ma nel secondo non comporta un abbandono della prospettiva della finitezza, che caratterizza il punto di vista trascendentale. Perciò quando Schlegel parla di Dio, dell'universo o della totalità come oggetti della filosofia, ne parla in un senso affatto nuovo che non può essere ricondotto né al punto di vista dell'assoluto dell'idealismo schellinghiano né alla prospettiva trascendentale, anche nella sua versione fichtiana. Esaminiamo questo punto.

b) La totalità come oggetto della filosofia

Per definire la filosofia in quanto sapere della totalità Schlegel usa formule diverse.[68] Talvolta usa proprio il concetto di totalità (KA XVIII, II, 519), oppure parla della filosofia come « interpretazione dell'universo » (*ibi*, II, 494). Piú spesso fa riferimento al concetto di infinito, di cui essa sarebbe « desiderio » (*ibi*, V, 1168), « rappresentazione » (KA I 411), o « intuizione » (Ath.-Fr. 102); oppure parla di Dio o di divinità: « Il pensiero della divinità è l'unico in filosofia » (KA XVIII, V, 1172); « [la filosofia è] l'istinto della divinità » (KA VIII 42).[69]

Ma una tale determinazione dell'oggetto della filosofia comporta in Schlegel anche una forte delimitazione delle sue possibilità. In una lettera a Novalis del 2-12-1798 Schlegel, nel pieno della fase « religiosa » del suo periodo giovanile, scrive che vi sono oggetti che né la filosofia né la poesia possono trattare: cosí è Dio, del quale la migliore delle filosofie parlerà con poco spirito e seccamente, o lo terrà lontano dal proprio ambito (Preitz 138). Dio eccede la capacità dello spirito umano: « I ciechi che parlano d'ateismo! Esiste forse un teista? Come se ci fosse uno spirito umano padrone dell'idea della divinità! » (Ideen 118). Schlegel giunge in questa fase a precisare la distinzione fra Dio e universo: « Nel punto di vista piú alto l'universo non è οντως ον, ma apparenza insussistente. È l'opposto del caos [...]. Nel punto di vista piú alto solo Dio è οντως ον. – La filosofia è spirito dell'universo. Davanti a Dio scompare l'universo, come un tempo il caos » (KA XVIII, V, 51). Sembra di capire che l'universo è il dispiegarsi dell'unità e della pienezza divine: Dio è il vero essere dell'universo. Ora la filosofia può parlare dell'universo (divino), ma non di Dio stesso (v. *ibi*, IV, 42). Questa posizione è analogamente espressa in un altro frammento: « La filosofia non giunge fino al puro originario, non lo può. È divino non l'infinito, ma l'originario, pensato in tutta la sua pienezza. Lo stato originario dell'uomo è pensare e sentire Dio, e cioè l'età dell'oro » (*ibi*, IV, 650). Nelle *Ideen* Schlegel afferma poi che l'universo si può solo « intuire e rivelare », ma « non spiegare né comprendere » (Ideen 150, v. KA XVIII, IV, 1257). Ciò non è in contraddizione con quanto detto prima perché probabilmente Schlegel intende per universo ora il *dispiegamento* della totalità (che il pensiero può percorrere) ora l'*unitotalità* che si dispiega (Dio che si può solo intuire). Non mancano comunque le oscillazioni di significato.

Limitando però la considerazione alle lezioni di Jena e ai frammenti coevi possiamo rintracciare alcune costanti. Fra queste si trova confermata proprio l'idea che Dio non è oggetto della filosofia, almeno quando viene inteso misticamente nel suo puro in sé. Credo che in questo senso Schlegel affermi: « All'εν και πᾶν la filosofia deve rinunciare completamente » (KA XVIII, v, 323). Al contrario « la filosofia deve rivelare l'universo » (*ibi*, IV, 1275, cfr. *ibi*, v, 558, e KA VIII 49), intendendo per universo la totalità dispiegata. Di esso si dice infatti che è « la sintesi di uomo e mondo » (*ibi*, III, 479), che è « l'unità di spirito, Dio e natura » (*ibi*, IV, 1150), che « comprende mondo, umanità, ragione, natura » (*ibi*, IV, 1421), o, piú esplicitamente ancora, che è « la totalità degli οντως οντων » (*ibi*, v, 22). L'universo è piú precisamente la totalità delle totalità, come risulta da un altro frammento che lo definisce come « idea di tutte le idee » (*ibi*, v, 168), dove per idea si deve intendere, stando alle lezioni di Jena, « un sapere della totalità » (KA XII 4).

Se dunque la filosofia ha per oggetto un tale concetto di totalità, essa viene a trovarsi limitata per cosí dire verso l'alto, cioè nei confronti della comprensione della divinità, l'in sé dell'universo. A questo limite poi se ne deve aggiungere un altro, verso il basso, e cioè quello rappresentato dall'infinita molteplicità e varietà della vita, come mostrano chiaramente le lezioni di Jena. Ma esaminiamo piú da vicino i contenuti di queste lezioni.

c) L'oggetto della filosofia nel corso di Jena

Muovendo verso l'assoluto la filosofia astrae da tutto ciò che non è assoluto e pone cosí l'infinito. Ma dopo questa astrazione resta ancora qualcosa, e cioè ciò che pone, la coscienza. Coscienza e infinito sono i poli di ogni filosofia. Mentre Fichte e Spinoza si orientano unilateralmente verso l'uno o l'altro polo, costruendo il primo un « sistema della riflessione » e il secondo « quello della speculazione » (KA XII 32, v. 26, 29, 30), Schlegel vuol costruire una filosofia che ne riconosca l'equilibrio, e che sia un sistema della realtà, intendendo per realtà proprio il punto di indifferenza fra coscienza e infinito. Coscienza e infinito, i cui diversi gradi di rapporto definiscono i diversi gradi di realtà, costituiscono una « sfera chiusa », l'unitotalità. Questo è il principio supremo e l'idea piú comprensiva: « Tutto è in uno e l'uno è tutto » (*ibi*, 7).

La sintesi di coscienza e infinito è perciò la verità ultima. Con-

tenuto dell'idealismo (o, meglio ancora, realidealismo) è lo sviluppo e il compimento di questa verità. I due concetti primi sono i principi, gli elementi originari oltre i quali non è possibile risalire. I principi per sé considerati comportano una dualità, e la dualità è ciò che caratterizza il punto di vista dell'empiria, nella quale si manifesta sempre la mancanza di un'idea unificante. La verità ultima (e cioè la suprema identità) è « l'idea dei principi » (*ibidem*), ciò che li organizza in totalità. Ora il piano delle idee non è piú quello dell'empiria, ma quello della teoria (che pure, a sua volta, ha bisogno dei principi). Dalla varia combinazione di empiria e teoria vengono dedotte tutte le scienze e le arti (*ibi*, 15-17). La prima delle scienze è la fisica, « poiché ogni scienza è scienza della natura » (*ibi*, 16).[70] La natura è intesa qui come « il termine medio fra realtà e divinità » (*ibi*, 21 nota). Schlegel sviluppa questi concetti ricorrendo al suo solito metodo combinatorio. La divinità è ciò che risulta unendo all'infinito la coscienza. Alla divinità corrisponde il pensiero, il cui concetto è l'inverso del precedente: coscienza a cui si unisca l'infinità. Se poi si unisce al pensiero la realtà (che, come si è detto, è il punto di indifferenza fra coscienza e infinito) si ottiene il sapere, mentre unendo alla divinità la realtà sorge la natura. Come tale la natura – che è oggetto del sapere – ha il compito infinito di realizzare la divinità (*ibidem*). « La natura è la divinità diveniente » (*ibi*, 79).

Si deve pensare la divinità in questo modo, perché, se invece è pensata solo come esistenza compiuta, ogni legame con essa è illusorio (*ibidem*). Vengono allora a distinguersi due concetti di divinità: la pura divinità e la divinità diveniente (cosí come prima si era distinto fra Dio e universo o fra universo in sé e universo dispiegato). I due concetti non sembrano escludersi, dal momento che Schlegel afferma che l'esistenza della divinità è oggetto di un sapere immediato, di un'intuizione intellettuale (*ibi*, 53). Al concetto di divinità in sé o divinità esistente si rifà la questione metafisica decisiva, che egli formula in termini analoghi a quelli di Schelling:[71] « Perché l'infinito è uscito da sé e si è fatto finito? ». E la risposta è: « Dio ha prodotto il mondo per rappresentare se stesso » (*ibi*, 39). Ora « il mondo è la totalità di tutti gli individui e va pensato esso stesso come individuo » (*ibi*, 43). Ciò che la divinità produce per rappresentarsi devono essere infatti individualità, cioè entità finite ma organiche, nelle quali il molteplice degli elementi è raccolto nell'unità: come tali gli individui contengono un elemento

di infinità e perciò sono immagini della divinità. La divinità sembra dover essere pensata come l'originaria unità e scaturigine del mondo, il quale ne esplicita l'infinità di forme. Essa produce l'infinita totalità, mentre questa è invece « la storia della divinità diveniente » (*ibi*, 58). In questo modo, fra l'altro, Dio sembra già essere pensato anche come il *prius* reale, e non solo ideale, tesi questa che sarà espressa esplicitamente solo piú tardi.

L'oggetto proprio della filosofia in quanto sapere della totalità è dunque la divinità diveniente, la natura, il mondo. In effetti la prima parte del sistema filosofico, la « filosofia teoretica », in cui « la filosofia costituisce se stessa », e nella quale si rappresenta « l'unità dell'esistenza e della coscienza » (*ibi*, 78 e 91), è una « teoria del mondo ». La teoria del mondo o della natura [72] muove dal concetto di libertà della natura, è cioè un'interpretazione della natura come organismo vivente. Il mondo è un unico grande organismo, che si individualizza dando luogo a infinite forme, ciascuna delle quali costituisce un individuo (anch'esso di natura infinita). La prima preoccupazione fondamentale di Schlegel è quella di negare il dogmatismo espungendo il principio di causalità efficiente in quanto implica rapporti esteriori e meccanici fra le cose: in quanto individuale ogni movimento naturale ha infatti carattere organico e spontaneo. La seconda preoccupazione è quella di affermare l'incompiutezza del mondo. Anche questo carattere è dedotto dal concetto di individuo: se il mondo è individuo e individuo di individui, allora è in continuo divenire e dunque incompiuto. Questo principio costituisce il passaggio alla seconda parte del sistema, la « teoria dell'uomo » nella sua sfera pratica. Infatti, scrive Schlegel, « se c'immaginiamo il mondo come compiuto, allora tutto il nostro agire è annullato » (*ibi*, 42; v. anche KA XVIII, v, 1222).

9. *La filosofia della vita*

La seconda parte del sistema filosofico è « quella in cui la filosofia esce da se stessa e diventa filosofia della vita. (La filosofia della vita è un prodotto della filosofia di un filosofo e della sua vita.) Qui essa abbandona il rigore del suo metodo [...]. Qui l'esposizione deve essere viva, deve stimolare le forze e scuotere le opinioni preconcette. Nella prima epoca vale solo la filosofia come tale, ma qui decide la vita » (KA XII 78-79).

a) La filosofia della vita prima di Schlegel

Il tema di una filosofia della vita, presente in tutto lo sviluppo del pensiero di Schlegel, è una tipica esigenza del pensiero illuminista, che viene accolta in ambito romantico subendo una radicale trasformazione. Di filosofia della vita parla ad esempio uno scrittore settecentesco ben noto a Schlegel come Carl Philipp Moritz, autore di *Beiträge zur Philosophie des Lebens* (Berlino, 1781[2]), nei quali essa viene intesa come saggezza di vita acquisita attraverso la ricchezza e la varietà delle osservazioni fatte su di sé e sugli altri e orientata al conseguimento della felicità attraverso una condotta di vita equilibrata, lontana da ogni eccesso.

La filosofia della vita è anche tema di un altro scrittore apprezzato da Schlegel – come dimostra la recensione del 1797 a lui dedicata (KA II 78-99) –, Georg Forster, le cui *Kleine Scriften* portano il sottotitolo di *Ein Beitrag zur Völker- und Länderkunde, Naturgeschichte und Philosophie des Lebens* (Lipsia, 1789 e sgg.). Con il concetto di filosofia della vita Forster sembrava indicare la possibilità di unificazione del sapere nella determinazione della sua finalità politica e sociale.

Un significato diverso, già piú vicino a quello di Schlegel, assume il concetto di filosofia della vita in Herder, nel quale designa la poesia autentica nella misura in cui questa è « specchio della natura e dei costumi »,[73] e cioè tende a cogliere « la natura morale dell'uomo autentico e integro ».[74] In questo modo la filosofia della vita è svincolata dal suo senso pratico-utilitaristico proprio dell'illuminismo e fa piuttosto emergere il problema di una filosofia che sia immediata espressione della vita. E il medesimo accostamento alla poesia lo troviamo in Schlegel: « La filosofia [...] divenendo filosofia della vita, conviene con la poesia »; esse divergono solo nella forma, in quanto il filosofo tende al sapere e l'artista al rappresentare (KA XII 61).

In realtà si ha l'impressione che il concetto di filosofia della vita si stia arricchendo di un nuovo significato senza però perdere l'antico. In pensatori vicinissimi a Schlegel, come Novalis e Fichte, troviamo il concetto tradizionale di filosofia della vita. Scrive infatti Novalis: « La filosofia della vita contiene la scienza della vita autonoma, di quella che io produco e tengo in mio potere – e appartiene alla teoria dell'arte della vita – o al sistema delle prescrizioni per attrezzarsi a questo vivere ».[75]

A sua volta Fichte nel *Sonnenklarer Bericht* del 1801 definirà la filosofia della vita come la capacità di corretti giudizi pratici. Egli usa questa definizione per dire che la *Dottrina della scienza* non è una filosofia della vita « perché le manca, rispetto ad essa, il carattere vitale e coinvolgente dell'esperienza », e tuttavia esercita una azione anche immediata sulla vita, in quanto ricostruisce e rappresenta il corretto modo di giudicare nella pratica. Cosí consente di riconoscere un'eventuale difformità dell'agire rispetto a quel modo di giudicare spingendo a un superamento della contraddizione, anche se di per sé « la filosofia non è in grado di rendere migliore il volere e di dare forza all'uomo ».[76] Di qui risulta un'implicita polemica verso il modo d'intendere la filosofia che il concetto di *Lebensphilosophie* sottende. Questa polemica ha per oggetto la pretesa di superare i confini che separerebbero nettamente vita e filosofia. Nelle *Rückerinnerungen, Antworten und Fragen* del 1799 Fichte ricorda che la filosofia non è in grado di metterci in contatto con la realtà e che, al contrario, « come ci si eleva al piano della speculazione, la realtà scompare ». Non si può allora pretendere che la filosofia abbia una diretta influenza sulla vita: « ciò che deve avere influsso sulla vita deve procedere anch'esso dalla vita ». L'utilità della filosofia per la vita sarebbe allora soltanto indiretta: chiarendo l'essenza e la destinazione dell'uomo la filosofia ne orienta la formazione e ne rafforza i sentimenti morali (che sono una delle forze che agiscono nella vita). La polemica di Fichte è qui diretta da un lato contro il concetto di filosofia come *Lebensweisheit* (è citato Mendelssohn), dall'altro contro Jacobi, che, sostenendo il primato della vita e constatando che la speculazione è lontana dalla vita – cose su cui Fichte peraltro concorda senza riserve – conclude a una radicale svalutazione della filosofia.[77]

Jacobi rappresenta la nuova posizione del problema del rapporto fra filosofia e vita: non solo e non tanto una filosofia come saggezza di vita, capace di guidare la condotta dell'uomo, quanto piuttosto una filosofia capace di esprimere tutta la pienezza e la positività della vita, una filosofia capace di non tradire l'immediatezza della vita, immediatezza in cui soltanto si dà la verità. È noto come il pensiero di Jacobi abbia agito potentemente sul giovane Schlegel e come nella recensione al *Woldemar* egli abbia evidenziato in Jacobi soprattutto lo stretto nesso fra filosofia e vita, in virtú del quale la filosofia diventerebbe « lo spirito di una vita individuale espresso in concetti e parole » (KA II 71).

b) La scissione di filosofia e vita e i limiti della filosofia

Nel criticare Jacobi Schlegel metteva anzitutto in guardia se stesso dall'errore, in cui quegli sarebbe caduto, di sacrificare la speculazione alla vita, e in ogni caso rivelava come il rapporto fra vita e filosofia costituisse per lui un problema importante e urgente. Nella stessa recensione al *Woldemar* mentre da un lato si imputa a Jacobi un odio contro la ragione, dall'altro si riconosce la fondatezza della sua polemica contro ogni filosofia priva di vita e legata alla lettera, risultato di quella separazione fra le facoltà umane, che è il peccato originale della cultura moderna (KA II 58).

Accade cosí che per un verso Schlegel riconosca, sulle orme di Fichte, il carattere semplicemente riflessivo della filosofia, incapace di produrre esperienze: « Esperienze e sensi non può la filosofia né inoculare né conferire magicamente né deve volerlo. Chi ha già appreso per suo conto, non impara certo da essa nulla di nuovo; pure, solo per suo mezzo il già appreso diviene un sapere e assume, con ciò, nuova forma » (Ath.-Fr. 253; cfr. Lyc.-Fr. 129, e KA XVI, v, 256). D'altra parte troviamo affermazioni di diverso tenore, come il frammento 304 dell'« Athenäum »: « Anche la filosofia è la risultante di due forze opposte, della poesia e della pratica. Là dove queste si compenetrano interamente e si fondono a formare un'unità, sorge la filosofia; la quale, dissolvendosi a sua volta, dà origine alla mitologia o ritorna nella vita [...]. È ben risaputo che nature volgari cominciano, conforme alla loro natura, a filosofare solo quando cessano di vivere ». Un frammento come questo rivela una posizione diametralmente opposta a quella di Fichte, come questi del resto riconoscerà, parlando delle *Ideen* in una lettera a Schlegel del 16-8-1800, con l'osservare che in quei frammenti vi sono ancora tracce della confusione fra modo di pensare filosofico, che deve passare nella vita, e filosofia in senso oggettivo come scienza (Fichte-Briefe *4*, 284).

In effetti in Schlegel è ben visibile l'esigenza romantica di riconoscere e di recuperare l'unità della vita, come si è visto a proposito del sentimento di lacerazione che nei suoi anni giovanili è particolarmente acuto. Cosí ad esempio si rivolge a *Lucinde*: « Tu non conosci nessuna separazione, il tuo essere è uno e indivisibile »; affermando poi che la vita dell'uomo integrale ed eterno è « un unico pensiero, un sentimento indivisibile » (KA V 12-13). Del resto l'originario problema filosofico del giovane Schlegel era quello di com-

prendere l'infinita pienezza della vita. E la vita è certo il tema o almeno un tema centrale di tutta la filosofia di Schlegel a partire dal problema della scissione della cultura moderna e della vita stessa.[78] Se allora, sulla scia di Fichte ed esorcizzando Jacobi, Schlegel distingue il piano della speculazione da quello della vita, non può farlo se non contemporaneamente mirando al punto di vista dal quale quella differenza viene colmata. Questo è appunto l'aspetto nuovo che caratterizza il concetto romantico e schlegeliano di filosofia della vita. E tuttavia, come dicevo, essa conserva molti tratti della *Lebensphilosophie* illuministica. In un frammento del 1796 Schlegel equiparava la *Lebensphilosophie* all'eclettismo (KA XVIII, I, 88), considerandola quindi una filosofia empirica e non rigorosa. Il che è molto simile a quel che si dice nel corso di Jena, e cioè che la filosofia facendosi filosofia della vita « abbandona il rigore del suo metodo » ed entra in contatto con la vita.

L'ambito della vita è quello pratico, della morale, della religione e della politica. Perché una filosofia che affronta questi ambiti è una filosofia che esce da se stessa e abbandona il rigore del metodo? Non si trova nel corso di Jena una risposta diretta e compiuta a questa domanda e tuttavia ci sono indicazioni sufficienti. Cosí quando Schlegel osserva che la filosofia deve uscire da sé diventando filosofia della vita, perché era nata dall'esigenza di essere una scienza dell'uomo intero, aggiungendo che della filosofia della vita possono essere dati solo i primi principi, « perché l'applicabilità è infinita », e che perciò « la filosofia della vita non può essere compiuta » (KA XII 49). La vita è infinita ricchezza, molteplicità, pienezza. Essa costringe la filosofia che l'affronta a uscire da sé, cioè a non poter piú unificare tutto il materiale che deve abbracciare e a non poter portare a compimento il suo lavoro. Ma ciò avviene perché il molteplice infinito non è piú concepito come molteplicità accidentale, ma, per cosí dire, come molteplicità essenziale. La realtà è essenzialmente individuale e l'individuo è infinito in quanto deve rappresentare l'infinito (*ibi*, 39), ma allora il molteplice è molteplice di individualità, e di individualità tali che non sono riducibili a un universale comune, proprio perché rappresentano l'infinito (l'universale) solo in quanto individualità. Scrive allora Schlegel: « La nostra teoria mira alla determinazione dell'uomo. E per essa non c'è una determinazione generale dell'uomo perché ogni uomo ha il suo ideale » (*ibi*, 44).

A partire di qui viene abbozzata la seconda parte del sistema e cioè appunto la filosofia della vita. Essa è anzitutto la mo-

rale (v. anche KA XVIII, IV, 594). È la morale infatti che manifesta il principio dell'individualità: « Kant pone il principio della moralità nell'universalità. Ma il nostro principio deve essere direttamente opposto all'universalità, perché esso deriva dai concetti di *Bildung* e di onore. Esso sarà dunque la *particolarità*, l'*originalità* » (KA XII 48). Rispetto alla morale, che ha per oggetto la vita esterna, la religione, che ha per oggetto la vita interna, muove dal principio dell'universalità (*ibi*, 52). Morale e religione si trovano dunque in opposizione, e perciò richiedono una sintesi superiore, che Schlegel trova nella *Bildung* dell'individuo e nella politica, due diverse modalità della sintesi di universalità e particolarità, relative, la prima, al singolo, la seconda, alla pluralità degli individui. La *Bildung*, che nell'uomo rappresenta « il concetto a cui tutto deve essere riferito » (*ibi*, 57), è il principio della formazione organica dell'individuo (*ibidem*),[79] quella che soltanto ne può fare un'immagine dell'assoluto. A sua volta la politica può essere intesa come mediazione fra religione e morale in quanto tende – e tende compiutamente quando assume la forma del repubblicanesimo – ad armonizzare le individualità nell'universale della società (*ibi*, 56).

Ma piú che un esame dettagliato di questa parte del sistema di Jena (anch'essa zoppicante, come il resto) è importante riflettere sul significato di questa idea di filosofia della vita. Si è detto che nella sfera della vita si entra, attraverso il principio dell'individualità, in una reale molteplicità infinita, che come tale non può essere ridotta ad unità semplice nemmeno dalla politica, tanto che lo stesso repubblicanesimo, « principio di tutte le società », è solo il termine di un « avvicinamento all'infinito » (*ibi*, 56). Ma la fuoriuscita da sé della filosofia per immergersi nella ricchezza e pienezza infinita della vita non è solo, come dicevo, una ripresa dell'esigenza di avvicinare il piú possibile il pensiero alla vita. La filosofia della vita schlegeliana non ha senso se non a partire dall'idea di una ricostituita unità di vita e filosofia. Ma ciò presuppone la consapevolezza di una loro, negativa, separazione, e questa separazione delimita le possibilità della filosofia.

Tutto ciò spiega l'articolazione del sistema di Jena in filosofia in sé, filosofia della vita e filosofia della filosofia. In un frammento del 1799 Schlegel scrive che « l'idealismo è l'unica filosofia che deve eternamente uscire da sé, e perciò è la sola filosofia » (KA XVIII, V, 447). E in un altro, contemporaneo alle lezioni di Jena, afferma: « La mia visione dell'uscir da sé e del rientrare in sé dell'idealismo

e del realismo appartiene alla critica della ragion pura. Solo *l'idealismo può porre se stesso*, e in ciò sta già il suo primato *critico* » (*ibi*, v, 583). Dunque la vera filosofia deve uscire da sé e questo uscire da sé è condizione essenziale della sua criticità. Ma il rapporto fra uscire da sé e rientrare in sé non è un rapporto di *Aufhebung*. Alla pretesa di ridurre Schlegel a un imperfetto precorrimento di Hegel si oppongono, fra l'altro, tesi come quella, apparentemente sorprendente, che troviamo nel corso di Jena: « Proprio il fatto che la filosofia della vita non può essere compiuta, che la sua applicazione è infinita, è il motivo che costringe la filosofia a ritornare in sé » (KA XII 49). Se adeguasse la vita, la filosofia si risolverebbe anche in essa; proprio perché non l'adegua, essa è costretta a ritornare in sé e cioè a riconoscere i suoi limiti, a criticarsi, o meglio a riconfermare i limiti che l'avevano spinta a uscire da sé. Perciò il fatto che la filosofia ponga se stessa non esprime la sua assolutezza, ma piuttosto la sua autocostituzione e autodelimitazione nella consapevolezza di non bastare a se stessa e di dover perciò ricorrere al punto di vista di una totalità superiore, punto di vista insieme filosofico e oltrepassante la filosofia. Il sistema schlegeliano non può allora mirare a una sintesi compiuta. Infatti la filosofia esce continuamente da sé cercando invano di abbracciare l'infinità della vita, e d'altra parte ritornando in sé riafferma, proprio nell'atto di autolimitarsi, la sua pretesa alla totalità, in quanto filosofia della filosofia.[80]

10. *Origine, inizio e principio della filosofia*

La filosofia dunque non può sperare in un compimento sistematico e onnicomprensivo. E se non vogliamo addebitare questo esito semplicemente a un'inettitudine scientifica di Schlegel, bisogna prenderne sul serio le ragioni filosofiche. Un'ulteriore conferma di ciò la ricaveremo dall'esame degli altri aspetti del concetto schlegeliano di filosofia.

Lo Schlegel del periodo « religioso » delle *Ideen* rivendica, come si è visto, la dimensione religiosa della filosofia ed anzi pensa ad essa come a una componente della religione. La prospettiva del ritorno alla religione, propria delle *Ideen*, non è del tutto nuova, avendo un riscontro nei lavori filologici giovanili, nei quali si riconosce la derivazione religiosa della filosofia. Già il saggio postumo *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* (1795) sostiene

che sia la filosofia antica sia quella moderna prendono le mosse dalla fede religiosa, la prima dal mito e la seconda dal dogma (che sarebbe un mito artificiale) (KA I 635). Nella *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* (1798) poi Schlegel individua nei misteri bacchici l'origine della filosofia, giacché in essi si ha il primo presentimento dell'infinito, la cui rappresentazione è il compito della filosofia (*ibi*, 411). E non è solo la filosofia, bensí tutta la cultura ad avere origine dal mito (*ibi*, 333; cfr. 456-457).

Si può allora dire che la filosofia costituendosi come disciplina a sé stante si allontana dal mito originario e insieme si distingue dalle altre discipline, e in particolare dall'arte e dalla storia. La forza che opera questa separazione nell'unità originaria è la critica: « È la critica che conduce alla separazione di etica, poesia, filosofia, politica e storia » (KA XVIII, II, 656). Ma la critica sta all'inizio della filosofia ancora in un altro senso e cioè in quanto scepsi e critica dell'errore. Si è già detto che la filosofia come ricerca della verità è sempre critica dell'errore, perché ogni verità è relativa a opposti errori (KA XII 92-93). Ma se ogni formulazione della verità è inseparabilmente negazione dell'errore (« Ritrovamento della verità significa per gli idealisti semplicemente annientamento dell'errore », KA XVIII, V, 979), a maggior ragione lo è l'inizio della filosofia. Anzi la polemica sta all'inizio di ogni conoscenza (KA II 411), e la riflessione in generale può essere definita come « un passaggio dall'errore alla verità » (KA XVIII, V, 1169). Non si può allora cominciare a filosofare se non criticando gli errori filosofici, cosa di cui Schlegel stesso ha dato un esempio nei suoi *Philosophische Lehrjahre*.[81]

Ma se all'inizio della filosofia stanno la definizione dei suoi caratteri specifici e la polemica, allora all'inizio della filosofia sta la filosofia della filosofia: « Problematizzare la filosofia stessa, questo è il miglior inizio della filosofia » (*ibi*, V, 1053). E come la filosofia della filosofia è caratterizzata da un duplice movimento, non solo di delimitazione, ma anche di totalizzazione, cosí l'inizio della filosofia è anche sempre un tendere alla totalità del sapere (*ibi*, Beilage II, 19 e 21). Perciò Schlegel parla di un duplice inizio della filosofia, come scepsi e armonia (*ibi*, V, 1044) o scepsi ed entusiasmo (KA XII 4), oppure come inizio analitico e inizio sintetico (KA XVIII, II, 963). Se dunque la filosofia della filosofia è posta all'inizio del filosofare, ci si può chiedere se ciò non sia in contraddizione con il fatto che nel corso di Jena essa costituisce la

terza e ultima parte del sistema. Ma la contraddizione vien meno se si considera che la filosofia della filosofia deve logicamente essere collocata alla conclusione del sistema, e però, in quanto non semplice parte, ma dimensione costitutiva della filosofia, deve intervenire in essa fin dall'inizio. Del resto si può cominciare a filosofare da dove si vuole (e perciò anche dal fondo), perché l'inizio della filosofia è soggettivo (*ibi*, v, 1046), e si possono pensare « infiniti inizi della filosofia » (*ibi*, v, 1049; v. anche II, 93).

Quanto al principio della filosofia Schlegel sostiene che esso deve consistere in una « prova reciproca ». Questa tesi è avanzata in opposizione a Jacobi, da un lato, e a Fichte e Schelling, dall'altro. Nei confronti del primo si trattava di negare che ogni sapere dovesse essere ricondotto a una fede secondo la sua nota argomentazione che ogni dimostrazione presuppone qualcosa di già dimostrato, fino a giungere ad un ultimo indimostrabile, saputo immediatamente, per fede. La tesi di Jacobi appare inattaccabile finché non si fondi la filosofia su di una prova reciproca: in questo caso infatti non vi è piú bisogno di un solo principio incondizionato, perché si hanno due principi, ciascuno dei quali è condizionato e condizionante, che però non comportano un regresso all'infinito perché il loro reciproco rapporto, la prova reciproca, è incondizionata (KA II 72).

Questa tesi è importante e significativa per distinguere la posizione filosofica di Schlegel da quelle di Fichte e Schelling evitando di ridurla a una loro debole variante.[82] « È impossibile esporre e svolgere la filosofia un passaggio dopo l'altro, come se il suo fondamento fosse già compiutamente posto e spiegato. Essa è un tutto, e la via per conoscerlo non è perciò una linea retta, ma un cerchio. L'intera scienza fondamentale deve essere dedotta da due idee, principi, concetti, intuizioni, senza alcun altro materiale » (KA XVIII, Beilage II, 16). « Nel mio sistema il fondamento ultimo è realmente una prova reciproca. In quello di Fichte un postulato e un principio incondizionato » (*ibi*, Beilage II, 22). I principi che si condizionano reciprocamente e che solo se presi insieme danno l'incondizionato son quelli che abbiamo già visto: la coscienza e l'infinito (o l'ideale e il reale, la libertà e la natura). Essi non possono essere ridotti a unità: comunque si pensi l'infinito, ne resta fuori la coscienza come ciò che lo deve pensare. La filosofia come sapere della totalità non muove da alcun principio incondizionato (nemmeno l'*io pone se stesso*, né nel senso fichtiano né in quello schellinghiano): « Come inizio va cercato non l'*incondizionato* ma l'*originario*; [...] non c'è

un punto assoluto, un uovo per l'universo. *La coscienza dell'infinito è la radice di ogni sapere*. La coscienza si può pensare solo come infinita e l'infinito solo come coscienza » (*ibi*, v, 1062).

La filosofia si trova allora già sempre nel mezzo (« comincia sempre nel mezzo, come l'epica », dice il frammento 84 dell'« Athenäum ») e il suo movimento è circolare in quanto va da un opposto all'altro per ritornare al primo. Ma il cerchio non si chiude mai definitivamente, perché la totalità schlegeliana se non è afferrata mai dall'esterno (altrimenti non sarebbe totalità), non è nemmeno riconducibile a unità dall'interno (altrimenti non sarebbe infinita). Il cerchio potrebbe chiudersi solo se la filosofia muovesse da un unico principio ritornando poi ad esso. E se il cerchio si chiudesse, allora cadrebbe la differenza tra filosofia e filosofia della filosofia, che è poi la differenza tra la totalità compiuta, ma limitata, e la totalità incompiuta, ma infinita. L'unità della totalità (il principio unico del sistema) è un'unità mistica, che la filosofia ammette, ma che è al di là di essa: « La filosofia deve cominciare con principi non semplicemente *infondati*, ma anche *contraddittori*, per rendere visibile il momento assolutamente mistico. Sapere incondizionato è *fede* » (*ibi*, v, 1045). A una filosofia i cui principi sono concetti o prove reciproche è precluso il compimento sistematico: la dualità infatti aspira alla sintesi, ancor di piú, si muove già nella sintesi, ma il terzo termine non è dato e l'unità è perciò – come già risultava dall'analisi dell'oggetto della filosofia – semplicemente mistica.

11. *Forma e metodo della filosofia*

a) L'infinità della filosofia

La filosofia deve dunque, secondo Schlegel, tendere a una forma ciclica: « La filosofia procede ancora troppo lineare, non è ancora abbastanza ciclica » (Ath.-Fr. 42, cfr. *ibi*, 161, e KA XII 19). Questa ciclicità però non è quella compiuta del cerchio. Schlegel preciserà che il simbolo della filosofia è una linea ellittica infinita, un'ellissi avente un centro nell'infinito (KA II 415), oppure dirà che il circolo della filosofia ha un raggio che può crescere all'infinito (questo raggio rappresenta la scepsi, mentre il centro è l'entusiasmo, ma su scepsi ed entusiasmo torneremo fra poco) e perciò tende a descrivere circoli sempre piú ampi (KA XII 10).

La forma della filosofia è dunque una forma infinita, e non può che essere tale dal momento che l'oggetto della filosofia è la totalità infinita. Ma questa infinità della filosofia non è quella immediata e totalizzante dell'intuizione intellettuale dell'assoluto, e nemmeno quella del puro sapere immediato, o fede, che abbraccia la totalità pur senza cogliere il rapporto fra di essa e le sue articolazioni. Con l'intuizione intellettuale (che ci dà i primi principi) e con la fede (nella quale il filosofo anticipa il risultato che il sapere deve conseguire) sono date solo le condizioni preliminari e l'avvio soggettivo della filosofia (*ibi*, 24). L'infinità della filosofia va invece intesa come infinito processo di potenziamento che lega il sapere, la filosofia e la filosofia della filosofia. La filosofia è il potenziamento del sapere (« Filosofare su un oggetto significa altro che potenziarlo? », KA XVI, III, 225), ma poiché la filosofia a sua volta si potenzia nella filosofia della filosofia e in questo modo si infinitizza (KA XVIII, IV, 1194), allora il sapere è infinito (KA XII 10). E ovviamente anche unico: « Vi è un solo sapere, quello filosofico. Ogni sapere è filosofico » (KA XII 10, v. anche Ath.-Fr. 98). Un unico sapere infinito, come infiniti sono lo spirito umano e il pensiero (Walzel 143, KA V 72).

Schlegel anticipa la famosa affermazione hegeliana secondo la quale non possiamo determinare un limite della conoscenza se non ponendoci già al di là del limite stesso (KA XVIII, Beilage II, 23), ma in lui questa tesi ha conseguenze diverse: non conduce cioè al sapere assoluto, ma all'infinito processo di superamento di ogni limite che viene via via posto – quel che Hegel direbbe un cattivo infinito, ma, come vedremo, in un senso diverso e piú positivo di come Hegel lo intende. Infinità della filosofia significa sul piano formale interminabilità del processo deduttivo (*ibi*, II, 129), infinita perfettibilità (*ibi*, Beilage I, 15), incompiutezza (Schleiermacher's Leben III 168), progressione.[83] Ma non solo questo. L'infinità della filosofia in Schlegel richiede ancora due altri elementi: l'unità assoluta, che sorregge la stessa infinità intesa come indefinitezza e perenne apertura, e la polarità dialettica, che costituisce il motore del movimento infinito della filosofia.

b) Sistema e non sistema

Già il simbolo della ciclicità suggerisce l'idea che la filosofia tende all'unità. Lo sviluppo progressivo e aperto di ogni filosofia non

nega l'unità, perché la forma della filosofia – dice Schlegel nelle lezioni di Jena – è appunto l'unità (KA XII 17); e l'infinità aperta della filosofia è cosí poco pura molteplicità che egli ne afferma l'unicità (KA XVIII, I, 14; Ath.-Fr. 99 e 239): nella *Bildung* dell'uomo si sviluppano diverse filosofie, ma « considerata in sé vi è una sola indivisibile filosofia » (KA VIII 60). Perché Schlegel affermi questa unità e unicità lo si intende facilmente pensando come la molteplicità delle filosofie non abbia il carattere della giustapposizione e della successione, ma quello, potenziante, del moltiplicarsi delle relazioni e delle forme di totalizzazione, nel quale l'unità, proprio nel sempre piú ricco articolarsi, si realizza piú compiutamente.

Il secondo elemento è che quell'unità è sottesa a una polarità dialettica e che questa polarità è l'origine del molteplice dell'infinità. La contraddizione è l'elemento di cui vive lo spirito come « *ewiger Wechsel* » (KA II 314; v. KA XVIII, II, 192), è la struttura della *Bildung* e la sua molla,[84] è ciò che produce ogni realtà (KA XII 8), ed è perciò anche la legge che presiede allo sviluppo infinito della filosofia determinandosi come polarità di entusiasmo e scepsi, di sistema e non sistema, di immediatezza e mediazione – cosí come ha determinato la duplicità e reciprocità dei principi della filosofia.[85] Esaminiamo partitamente le tre polarità, che definiscono forma e metodo della filosofia.

Entusiasmo e scepsi li abbiamo visti caratterizzare già l'inizio della filosofia, ma essi ne accompagnano anche tutto lo svolgimento, come del resto è naturale in un filosofare che « comincia sempre nel mezzo », un filosofare circolare che, pur in infinite variazioni, ripete l'unica totalità. Il concetto di entusiasmo, ripreso da Platone (Walzel 169) e dalla tradizione platonica (in particolare va ricordato Hemsterhuis) è tra i piú ricorrenti nelle prime lettere di Schlegel, nelle quali designa la forza del divino nell'uomo, che da essa è sollevato al di sopra del finito (v. Walzel 4, 78, 111; Preitz 25). Nella recensione al *Woldemar* l'entusiasmo diventa « la prima condizione soggettiva di ogni autentico filosofare », « interesse puro alla conoscenza della verità », chiamato perciò « entusiasmo logico » (KA II 69). Ma non solo della filosofia: poiché infatti tutto il sapere e l'attività dell'uomo sono animati dal divino ed orientati ad esso, Schlegel dirà che l'entusiasmo è « principio dell'arte e della scienza » (Caroline 584). Nel corso di Jena poi l'entusiasmo sembra essere posto in equilibrio con la scepsi; essi sono i due fattori della filosofia: il primo è il positivo, la seconda il negativo (KA XII 4, 10-11). Anzi Schle-

gel si preoccupa di sottolineare che la sua filosofia come « apre un campo infinito all'entusiasmo », cosí d'altra parte « concede alla scepsi piú spazio di quel che faccia qualsiasi altra filosofia », e che il compito della scepsi è quello non solo di dare inizio alla filosofia, ma anche di contrastare il procedimento sistematico impedendogli di cadere nel dogmatismo (*ibi*, 42).

L'antinomia di entusiasmo e scepsi si riflette allora in quella di sistema e non sistema. Per un verso Schlegel difende il procedimento sistematico come l'unico che consenta di cogliere la connessione organica del tutto e quindi – ciò che sta particolarmente a cuore ai romantici – la profonda unità di finito e infinito. « Il sistema è per i concetti ciò che l'anima è per le azioni, ciò che Dio è nella creazione [...]. C'è un solo sistema reale, l'eterna natura, la verità. Se pensi tutti i pensieri umani come un tutto, è chiaro che la verità, la compiuta unità è la necessaria, per quanto mai raggiungibile, meta di ogni pensiero. Solo lo spirito del sistema conduce alla multilateralità » (Walzel 111). In particolare il sistema, definito come « una totalità, compiutamente articolata, di contenuto scientifico, nella quale si ha una continua e generale azione reciproca e connessione organica », è considerato la forma propria del criticismo (KA XVIII, II, 84). Ed anche nel corso di Jena il sistema è inteso come l'elemento positivo della filosofia, ciò che produce l'unità (KA XII 21-22). Ma proprio il concetto di sistema come unità organica (KA XVI, V, 940) consente a Schlegel di assimilarlo anche all'individualità: « Non sono tutti i sistemi individui, come anche tutti gli individui, almeno in germe e tendenzialmente, sistemi? » (Ath.-Fr. 242). E se il sistema è individuo, allora i sistemi sono molti: « Ogni filosofia che sia individuale è un sistema. Da questo punto di vista ci sono infiniti sistemi » (KA XVIII, II, 752). Ma in questo modo è già aperta la via a una limitazione della sistematicità. Si può forse persino pensare, osserva Schlegel, che « ogni pensiero creativo è un sistema per sé » (KA XVI, IX, 489). Ma se si riconosce la legittima pluralità dei sistemi, ecco che il filosofare, se da un lato costruisce un sistema, deve dall'altro essere pronto ad abbandonarlo per abbracciarne un altro, diverso o magari piú comprensivo.[86] Ed ecco la celebre tesi del frammento 53 dell'« Athenäum »: « È ugualmente letale per lo spirito avere un sistema e non averne alcuno. Esso dovrà dunque ben decidersi a unire le due cose » (v. anche KA XVIII, II, 614).

Schlegel ha praticato e teorizzato un filosofare « libero dai ceppi

del sistema », « ditirambico » (Walzel 237). Ma questo filosofare in frammenti non è privo di direzione sistematica. Per esprimere ciò Schlegel ha coniato espressioni paradossali: « sistema di frammenti » (Walzel 336, KA XVIII, II, 857), oppure « caos di sistemi » (KA XII 5; v. anche KA XVIII, IV, 1068). Tali espressioni significano sia che i frammenti tendono a formare un'unità sia che questa unità, in quanto è l'unità assoluta, non è quella di un sistema, poiché « come qualcosa è sistema, allora non è assoluto » (KA XII 5). L'apparente contraddizione fra affermazione e negazione del sistema si attenua quando se ne distinguano due diversi significati. « Un sistema filosofico ha piú somiglianza con un sistema poetico e storico che con un sistema matematico » (KA XVIII, II, 650), ed anzi si può dire che « il metodo matematico è proprio quello antisistematico » (*ibi*, II, 671). Il sistema a cui la filosofia deve tendere non è una catena di dimostrazioni matematiche; la costruzione dei singoli « sistemi » filosofici è libera e creativa,[87] ma proprio per questo ogni sistema va pensato nel « caos di sistemi », nell'infinita pienezza che non è da intendersi come pura confusione perché è possibilità di germinazione di infiniti nuovi sistemi, tutti connessi come momenti e simboli dell'assoluto. Schlegel dunque da un lato esige una rivoluzione metodologica in filosofia, che conduca al vero sistema, rispetto al quale anche il procedimento frammentario va considerato come provvisorio (« la filosofia solo allora può dirsi ben costituita quando non abbia piú bisogno di aspettare e di contare su trovate geniali e possa progredire costantemente solo in virtú di una forza entusiastica e di un'arte geniale unite a un metodo sicuro », Ath.-Fr. 220), dall'altro questo sistema, proprio perché non è meccanicistico e chiuso, ma tende ad abbracciare l'infinità del sapere (KA VIII 59), va concepito come infinitamente aperto e molteplice, come « caos di sistemi ».

c) Immediatezza e mediazione

La terza e fondamentale antinomia del filosofare schlegeliano è quella di immediatezza e mediazione. Il nocciolo del problema sta nel fatto che la riflessione filosofica per Schlegel non è semplicemente una rappresentazione dell'assoluto, o meglio lo è solo se si aggiunge che tale rappresentazione appartiene alla vita stessa, infinitamente molteplice e piena, dell'assoluto. È qui che si spiega l'origine di tutti i problemi della filosofia schlegeliana, il problema del

suo contenuto, quello della sua forma e quello del rapporto con le altre sfere della cultura. Ed è qui che si spiega la peculiarità della posizione di Schlegel, rispetto tanto all'idealismo critico, da Kant a Fichte a Schiller, quanto all'idealismo assoluto. L'assoluto schlegeliano non è il termine ideale – di cui non può mai essere affermata la realtà – di una progressione infinita.[88] Schlegel perviene all'affermazione dell'assoluto non attraverso l'assolutezza del dover essere morale, ma in quell'esperienza diretta dell'assoluto che è il « sentimento del sublime », e cioè l'entusiasmo, che abbiamo visto essere il fattore positivo della filosofia. La filosofia consiste proprio nell'elevare sul piano del sapere questo sentimento (a partire dalla distinzione fra i due elementi fondamentali: coscienza e infinito) (KA XII 6). Per rimarcare l'abbandono del punto di vista proprio dell'idealismo criticistico Schlegel ne modifica il concetto di ideale: « Ideali che si presumono irraggiungibili non sono, proprio per questo, ideali, ma fantasmi matematici del pensiero puramente meccanico » (Ath.-Fr. 412; v. KA XVIII, III, 4).

La stessa concezione sta alla base dell'*Idillio sull'ozio* nella *Lucinde*. Contro l'attivismo, « vizio nordico » che nasce dal porre la verità in un ideale a cui si può solo continuamente tendere e contro la cui irraggiungibilità « la forza della ragione [...] s'infrange », Schlegel difende il valore dell'ozio, della passività e della *Gelassenheit*, nei quali « si può intuire il mondo e la vita »: solo infatti nella passività si può pensare e poetare (KA V 25 sgg.). Se l'assoluto va passivamente accolto piuttosto che prodotto, allora si deve ammettere che già siamo nell'assoluto, che nell'assoluto il nostro spirito affonda le sue radici; di qui la tesi paradossale che « quanto piú un uomo è divino [...] tanto piú diventa simile alla pianta [...]; la vita piú compiuta non è altro che puro vegetare » (*ibi*, 27).

Trattandosi di un punto essenziale – a mio avviso poco sottolineato dalla critica[89] – val la pena citare altri passi relativi ad ambiti diversi, che confermano la centralità di questa tesi in Schlegel. Cosí la troviamo espressa a proposito del romanzo: « Il romanzo tende non *all'*infinito, ma *dall'*infinito » (KA XVI, VII, 68); o con una valenza etica: « Tutto il bene è già presente; contro il progresso incondizionato » (*ibi*, VII, 232; v. *Lucinde*, KA V 26). Essa spiega la distinzione fra universo e mondo: « L'universo è eterno e immutabile, ma il mondo [...] è in eterno divenire » (*ibi*, VI, 48; v. KA XVIII, IV, 725), il che significa che la totalità è non semplicemente ideale, ma reale, e che però si dispiega in infinite forme (e perciò

non è possibile determinarla in un'unica forma). La stessa tesi infine interviene nella distinzione fra intelletto e ragione. La filosofia contemporanea – osserva Schlegel – pone la ragione al di sopra dell'intelletto: « è del tutto naturale che una filosofia che procede all'infinito, piú di quanto infinito ci sia, che unisce e mescola tutto piú di quanto non curi il particolare, non consideri nulla superiore, nello spirito umano, alla facoltà di connettere rappresentazioni a rappresentazioni e di svolgere indefinitamente il filo del pensiero in infiniti modi »; ma ciò che è proprio dello spirito umano è l'intelletto, « la facoltà dei pensieri », dove per pensiero s'intende una rappresentazione perfettamente compiuta, « infinita all'interno dei suoi limiti »; « in questo senso – conclude Schlegel – non è altro che la stessa filosofia naturale e poco meno che il sommo bene » (KA VIII 54; v. anche KA XVIII, II, 400).[90]

Al pensiero non è dunque precluso l'accesso all'infinito reale perché ciò che l'intelletto determinatamente pensa è l'infinito in una forma determinata: l'uomo non è condannato a un'infinita progressione che non raggiunge mai la sua meta, ma al contrario può sviluppare infinitamente il suo pensiero perché la meta è già sempre presente: *la mediazione non si oppone all'immediatezza, ma al contrario ne scaturisce.*[91]

d) L'ironia e il sistema di frammenti

Questa connessione di immediatezza e mediazione è ciò che determina la forma e il metodo della filosofia in Schlegel. La forma è quella del frammento sistematico e del sistema di frammenti; il metodo consiste nei procedimenti analitici e sintetici, funzioni dell'ironia, che producono i frammenti e i loro sistemi. Essi sono forma e metodo di un pensiero che è capace di pensare immediatamente l'assoluto, ma solo in quanto sa attraversare le inesauribili forme nelle quali si rivela. All'ironia come metodo filosofico e ai caratteri formali del frammento filosofico e del sistema di frammenti sono dedicate le analisi seguenti.

In filosofia non deve mancare, come si è detto, la tendenza sistematica, ma la sistematicità ha la sua piú compiuta realizzazione paradossalmente proprio nel frammento (« Un frammento, simile a una piccola opera d'arte, dev'essere completamente separato dal mondo circostante e perfetto in se medesimo come un riccio », Ath.-Fr. 206). I frammenti sono « la forma propria della filosofia uni-

versale » (Ath.-Fr. 259). Essi sono prodotti del genio (KA XVIII, II, 726 e 944), che è lo « spirito organico » (Ath.-Fr. 366), capace di connettere organicamente tutte le cose (KA II 410). A questo proposito Schlegel distingue il *Witz* dalla genialità, definendo il primo come « spirito chimico » [92] invece che organico (Ath.-Fr 366).[93] Anche il *Witz* presiede alla filosofia: « Ogni *Witz* è principio e organo della filosofia universale » (Ath.-Fr. 220), ed anzi ha molta « affinità » con la filosofia (KA XVIII, II, 101), tanto che questa può essere definita come « chimica logica » (Ath.-Fr. 220, e KA XVIII, II, 155, v. 716). Il *Witz* dunque sottolinea di piú il lavoro combinatorio, che è però anch'esso geniale; il genio sottolinea invece di piú l'organizzazione sistematica, che è però il risultato di una combinazione perfetta. *Witz* e genialità concorrono ugualmente a definire un procedimento filosofico che mira a condensare la totalità in infiniti e concrescenti frammenti, scindendo e ricomponendo in modo sempre nuovo. Un tale procedimento, insieme chimico e organico, che scompone ogni suo prodotto per ricomporlo diversamente e per ricomporne dei nuovi, non è altro che l'ironia, come Schlegel la intende, depurata dalle interpretazioni unilaterali dei suoi detrattori, Hegel in testa.

Grazie soprattutto ai lavori di Wiese, Behler e Allemann,[94] è oggi possibile liberarsi della visione puramente critico-distruttiva dell'ironia schlegeliana. Essa non è l'« autocosciente vanificazione dell'oggettivo »,[95] non è l'espressione di una soggettività che « si sa in se stessa come l'assoluto » e per la quale « tutto il resto è vano »,[96] ma è, al contrario, forza mediatrice fra organicità e chimismo, fra costruzione e distruzione, in quanto soggettività radicata nell'infinito: « Nella vera ironia deve esserci non solo un tendere verso l'infinità, ma un possesso dell'infinità » (KA XVI, v, 502); « L'ironia è per cosí dire la dimostrazione dell'infinità, dell'universalità, del senso per l'universo » (KA XVIII, III, 76). L'ironia è il muoversi nell'infinita pienezza, « è chiara coscienza dell'agilità eterna, del caos infinitamente pieno » (Ideen 69). Questo tipo di ironia, che non è semplice figura retorica né pura scepsi soggettiva, esprime tutti gli aspetti del procedimento filosofico, che è insieme creativo, critico e infinitamente aperto. Anzi l'ironia ha per Schlegel un carattere primariamente filosofico: « La filosofia è la vera patria dell'ironia, che potrebbe venir definita bellezza logica » (Lyc.-Fr. 42).

Una filosofia che procede per frammenti, per composizione, scomposizione e costellazioni di frammenti, secondo il ritmo dialettico

dell'ironia, non solo sarà una filosofia incompiuta – e incompiuta sia nel principio (perché « ogni fondazione non può mai essere condotta a termine », KA XVIII, v, 1099), sia nello sviluppo (perché oscilla continuamente fra « caos e sistema », *ibi*, IV, 1048), ma anche avrà due caratteri formali che contrastano con il modo consueto di concepire il discorso filosofico, avrà cioè un carattere divinatorio e non dimostrativo, e lascerà aperte le contraddizioni.

Anzitutto Schlegel ritiene superflue le dimostrazioni. « In filosofia è piú difficile l'affermare che il dimostrare » (Walzel 320); « l'importante resta sempre che si sappia qualcosa e che la si dica: volerla dimostrare o spiegare è nella maggior parte dei casi proprio superfluo » (Ath.-Fr. 82). La dimostrazione si ridurrebbe cioè a formalismo e tecnicismo che non aumenta per nulla la validità delle tesi proposte, essa ha tutt'al piú una funzione di « legittimazione soggettiva »; « è oggettiva solo la rappresentazione costruttiva », sí che in realtà « nulla deve e nulla può essere dimostrato » (KA XVIII, II, 174). Il pensiero filosofico non è dimostrativo, ma invece divinatorio: « Ogni pensare è un divinare » (KA II 322), e piú precisamente: « Ogni filosofare è un divinare, ma con metodo » (*ibi*, v, 1016). Che il pensiero filosofico divinatorio non sia concepito come arbitrario è attestato dall'affermazione che « la divinazione sta nel mezzo fra riflessione e speculazione » (*ibi*, v, 1188, v. KA XII 26). Schlegel parla di tre operazioni filosofiche: l'astrazione, la riflessione, la speculazione. La prima isola e prepara l'oggetto su cui si deve applicare il pensiero filosofico, la riflessione introduce in esso « il gioco del dualismo » (è questa l'operazione che predomina nella filosofia di Fichte), la speculazione afferra « il punto di indifferenza », l'elemento mistico (la speculazione caratterizza la filosofia di Spinoza) (*ibi*, v, 985, v. KA XII 19 e 25).

Se poi la divinazione, che è « pensiero della divinità » (KA XII 25-26), deve mediare riflessione e speculazione – cosí come l'ironia media *Witz* e genialità –, allora la dobbiamo concepire come quel pensiero capace di mantenere metodicamente l'equilibrio fra analisi e organicità, fra infinità e unità, i due poli che, solo insieme, definiscono il divino. Questo movimento altalenante del pensiero, questo processo dialettico senza sintesi, esclude la possibilità della dimostrazione, che implica un procedere unitario e senza salti. In luogo di fornire prove logiche la filosofia deve rappresentare la realtà: se si vuol parlare di prove, saranno prove storiche (*ibi*, 22).

Ma non solo le tesi filosofiche sono indimostrabili. Schlegel spin-

ge il paradosso piú in là e, traendo sino in fondo le conseguenze della polarità che caratterizza la realtà e lo spirito, afferma che sono addirittura contraddittorie: « Dato che la natura e l'umanità si contraddicono cosí spesso e recisamente, la filosofia non può forse evitare di fare il medesimo » (Ath.-Fr. 397). Facendo l'elogio di Forster, Schlegel osserva che nella vita di una persona l'assenza di contraddizioni è segno di unilateralità, rigidità o mancanza di opinioni proprie; allo stesso modo le contraddizioni in un filosofo sono segno di versatilità e di autentico amore per la verità (KA II 87). Ora ciò che fa sorgere le contraddizioni è l'assoluto, l'esigenza di comprendere e di affermare l'assoluto: « Se si ha passione per l'assoluto e non ce se ne può staccare, non resta altra via d'uscita che contraddirsi sempre e unire gli estremi opposti » (*ibi* 164); « Chi ha senso per l'infinito [...] enuncia soltanto contraddizioni » (Ath.-Fr. 412). La contraddizione suprema, che genera tutte le altre, è la contraddizione fra assoluto e finito o, detto piú precisamente, fra la necessità di pensare l'unità di assoluto e finito e l'impossibilità di determinarla in una formula adeguata.

È per questa ragione che, nonostante le apparenze, il tema della contraddizione nella realtà e nella filosofia non può essere interpretato come un hegelismo zoppicante. La contraddizione infatti non è una contraddizione semplice fra due termini opposti dei quali si può rinvenire l'unità sottesa. È perché uno dei termini della contraddizione fondamentale è l'assoluto, che essa si reduplica diventando contraddizione della contraddizione, e cioè contraddizione fra il non doversi porre della contraddizione (fra assoluto e finito) e il suo non potersi non porre. Questa contraddizione, per cosí dire, alla seconda potenza non si manifesta nella ragione dialettica, ma nell'ironia: solo l'ironia infatti « contiene e suscita un sentimento dell'indissolubile opposizione dell'incondizionato e del condizionato » (Lyc.-Fr. 108), e d'altra parte essa rivela, nel momento geniale dell'organicità, la presenza dell'incondizionato nel condizionato.

La forma propria di una filosofia il cui organo è l'ironia e il cui motore è la dialettica fra contraddizione superata e contraddizione risorgente può essere allora solo quella del frammento, nel quale una contraddizione viene sintetizzata e che a sua volta si pone in contraddizione con altri frammenti in una pluralità concrescente guidata da un'intenzione (e non da una determinata unità) sistematica. Il tipo di conoscenza che essa offre è quella del simbolo e dell'allegoria (KA XII 9). « La realtà suprema, proprio per il fatto che

è ineffabile, possiamo esprimerla solo allegoricamente » (*ibi*, 324, v. KA XII 78), il che, come s'era visto, comporta un'estrema vicinanza della filosofia alla poesia. Solo l'allegoria e il simbolo mediano il passaggio dall'infinito al finito e unificano unità e molteplicità (*ibi*, 39-41). Ma se solo nel frammento può fissarsi e rappresentarsi la totalità, ciò avviene, prima che per un difetto delle nostre facoltà conoscitive, per l'inesauribile ricchezza della totalità infinita che non può essere racchiusa in nessuna formula. Ogni frammento e ogni costellazione di frammenti, se sono simboli autentici, devono generarne infiniti altri. Ogni frammento e ogni sistema si riflette e si potenzia in altri frammenti e in altri sistemi oltrepassando anche i confini disciplinari in un infinito gioco, che è libero, ma non arbitrario. Il suo rigore consiste nel non arrestare mai (arbitrariamente) il lavoro di analisi e di sintesi, ma spingerlo alla scoperta di sempre nuove connessioni e mediazioni, che sono infinite non come infinite possibili invenzioni della fantasia, ma al contrario costituiscono il respiro stesso dell'infinito, il pulsare della sua vita, e per ciò stesso una sua rappresentazione piú adeguata di quanto possa essere quella fornita da un sistema chiuso.

12. *La filosofia provvisoria*

Il mistico – si è visto – introduce nel pensiero una contraddizione, quella tra l'assoluto e il finito, in quanto pone l'assoluto senza curarsi delle mediazioni con il finito. Diversamente dal mistico Schlegel muove dal presupposto che « nulla è assolutamente trascendente [...] ciò che fosse assolutamente trascendente non potrebbe esistere » (KA XVIII, II, 634), e sulla base di questo presupposto introduce una contraddizione complessa e con ciò infinite contraddizioni: l'unità di assoluto e finito deve e non può essere rappresentata e quindi deve essere sempre costruita e disfatta.[97] Questa contraddizione l'abbiamo vista manifestarsi nell'oggetto della filosofia, nel suo principio, nella forma e nel metodo, e soprattutto nel rapporto fra filosofia e filosofia della filosofia. Come oggetto della filosofia si è posta la totalità assoluta, ma proprio in quanto ha tale oggetto la filosofia si è vista limitare dall'alto e dal basso, e uscire fuori di sé nei due sensi: verso l'intuizione mistica dell'uno-tutto e verso la filosofia della vita. La filosofia deve cogliere l'unitotalità, e tuttavia le sfugge da un lato l'unità della totalità (« la specula-

zione [che mira a cogliere l'unità del tutto] appartiene piú alla religione che alla filosofia », *ibi*, IV, 1062), e dall'altro l'infinita molteplicità (v. KA XVI, V, 46). Quanto ai principi si è visto come la filosofia per Schlegel debba muovere da principi contraddittori, che si implicano l'un l'altro senza che però sia possibile determinare un principio unico da cui scaturiscono. Il metodo poi piú proprio della filosofia di Schlegel sembra essere l'alternanza di costruzione e critica, mentre la forma viene ad essere insieme il frammento e il sistema dei frammenti.

Ma la contraddizione che forse abbraccia tutte le altre è quella fra filosofia e filosofia della filosofia. La filosofia è posta in tensione fra limitazione e totalizzazione. La filosofia della filosofia delimita la filosofia in quanto riconosce la relatività di ogni verità filosofica e perciò ha la tendenza a « promuovere la verità indirettamente » (KA XII 93) – cioè solo nella critica dell'errore o meglio nella delimitazione del valore di verità di ogni filosofia – e inoltre in quanto riconosce la relatività non solo di certe filosofie, ma anche della filosofia come tale: la filosofia è « solo un membro [...] nell'organizzazione complessiva delle scienze e delle arti » (*ibi*, 96), e va integrata con gli altri membri. Ma se la filosofia *della filosofia* limita la filosofia, il sapere della totalità è ancora una filosofia, una *filosofia* della filosofia, ciò che risulta chiaro nel corso di Jena, nel quale il centro dell'enciclopedia non sembra piú essere né la poesia né la religione. Se nelle *Ideen* si identificava l'idealismo con la filosofia e il realismo con la poesia (Ideen 96) e se ancora nel *Dialogo sulla poesia* si parlava del ritmo di idealismo e realismo vedendo l'organo di questo secondo nella poesia (KA II 315), nel corso di Jena il centro dell'enciclopedia è rappresentato dalla prospettiva filosofica dell'idealrealismo, come idealismo enciclopedico capace di uscire da sé (e farsi realismo, filosofia della vita) e di rientrare in sé (divenendo filosofia della filosofia).

Può sembrare che il caratterizzare l'enciclopedia come filosofia miri a risolvere la contraddizione in cui si viene a trovare la filosofia nell'enciclopedia stessa. E piú in generale può sembrare[98] che il corso di Jena sia il primo tentativo di Schlegel di sistematizzare le antitesi della sua visione del mondo. Ma la sistematizzazíone non risolve, e piuttosto evidenzia meglio e codifica, le contraddizioni. E cioè se la contraddizione anziché tra filosofia ed enciclopedia è tra filosofia e filosofia della filosofia, con ciò essa viene piú esplicitamente portata nel cuore della filosofia stessa. Tale contraddizione

mette in pericolo la possibilità della filosofia: sembra infatti che o la filosofia si riduce ad essere una parte dell'organismo della cultura, e allora si richiede un punto di vista, superiore a quello filosofico, che abbracci tale organismo, o la filosofia è questo superiore punto di vista, ma allora essa perde la peculiarità dei suoi caratteri, quelli per cui si distingue dalle altre scienze, come pure dall'arte o dalla religione. La filosofia rischia di dissolversi in quanto, nel primo caso, non abbraccia la totalità, e perciò non può essere pensiero della *verità*: è significativo che Schlegel affermi che solo nella filosofia della filosofia si danno errori, mentre in filosofia vi sono solo incompiutezze (KA XVIII, II, 183); solo la filosofia della filosofia dunque ha la piena dignità di pensiero della *verità*. Nel secondo caso proprio come ciò che abbraccia la totalità essa non è piú *pensiero* della verità, ma tende via via a identificarsi con la poesia, la religione, la teoria della cultura. Che poi Schlegel finisca per definire la filosofia insieme nell'uno e nell'altro modo non è cosa che possa risolvere il problema.

Ci si potrebbe però chiedere se la contraddizione non sia facilmente eliminabile riconoscendo che la filosofia abbraccia la totalità nella forma del pensiero critico: essa non avrebbe bisogno di integrarsi con le altre sfere della cultura ponendo l'esigenza di un punto di vista che tutte le abbracci, perché le altre sfere (arte e religione) hanno anch'esse per oggetto la totalità, soltanto in una forma diversa, e, quanto alle scienze, queste si porrebbero in continuità con la filosofia. Certo Schlegel pensa anche a questa soluzione: cosí quando, ad esempio, distingue la filosofia dall'arte non per la materia, ma solo per la forma, attribuendo all'una il sapere e all'altra il rappresentare (KA XII 61 e 64). Ma in realtà Schlegel non può risolvere cosí il problema e non lo può perché la totalità è lacerata: la filosofia, come le altre sfere della cultura, è coinvolta nella lacerazione del mondo moderno, il che significa non soltanto che essa, al pari dell'arte e della religione, rappresenta la totalità in una forma particolare, ma anche che nessuna disciplina, e nemmeno la filosofia, la rappresenta adeguatamente. Nella cultura moderna infatti la distinzione delle prospettive è diventata separazione, contrapposizione, unilateralità: la totalità è lacerata e la si può rappresentare soltanto *ri*-componendola, riunificando i pezzi staccati quando ormai si è persa l'unità originaria (ecco la chimica del *Witz*).

È necessario dunque riprendere il tema della totalità lacerata, dal quale, a ragion veduta, avevo preso le mosse, e che nel pensiero

di Schlegel mi pare di decisiva importanza anche se molto spesso agisce nascostamente. Sono due infatti i motivi profondi del suo pensiero: il primo è il tema della verità inesauribile, quello per cui dalla molteplicità dei punti di vista e dal processo riflessivo di potenziamento la genialità trae sempre nuove formulazioni della verità (i frammenti organici); il secondo è il tema della verità mai direttamente attingibile, quello per cui Schlegel afferma che « ogni verità è relativa » (KA XVIII, v, 1149; KA XII 93) e si dà solo attraverso la critica dell'errore,[99] quello per cui il *Witz* disfa e ricostruisce i frammenti, ciò che è reso possibile dal suo radicamento nell'unità armonica originaria – e l'armonia rappresenta per Schlegel il « sommo bene » (KA XIII 86) – ma insieme dall'impossibilità di cogliere positivamente quell'unità: « Il divino nell'uomo si manifesta per lo piú negativamente, attraverso la quantità di opposizione superata » (KA XVI, II, 22).

Schlegel ha fuso i due temi: la verità è data sempre inesauribilmente, ma anche solo indirettamente. Infatti « ogni verità è perfezione » (KA XVIII, v, 70), ma se, come si è detto, « il mondo è incompiuto » ed anche « Dio deve essere pensato come mutevole e incompiuto » (*ibi*, v, 1222), come si può dare manifestazione diretta della verità? [100] Il pensiero di Schlegel, pur nelle sue oscillazioni e anche imprecisioni, sembra saldamente e (lo vedremo) stabilmente radicato in questa complessa esperienza del finito e della verità: un finito che è rivelazione dell'assoluto, ma insieme profondamente lacerato; una verità che sostiene e ispira il pensiero con tutta la sua infinita ricchezza, ma insieme sembra infinitamente sottrarsi. Anche in questo senso Schlegel cerca effettivamente di mediare Fichte e Spinoza (o Schelling): da un lato la verità si realizza in un processo all'infinito, dall'altro è già tutta compiuta, di modo che l'infinità della verità significa sempre, insieme, l'interminabilità del processo di avvicinamento ad essa e la molteplicità infinita delle sue manifestazioni, cosí come la esprimono i due simboli che Schlegel sceglie per la propria filosofia: la linea ellittica che avendo un fuoco nell'infinito è insieme curva e retta, e i circoli che via via aumentano il proprio raggio. Da un lato dunque il processo infinito della riflessione non è un vuoto movimento del pensiero soggettivo, ma un processo ontologico, l'autopotenziamento dell'essere stesso,[101] nel quale dunque il pensiero è radicato; d'altra parte nell'essere lacerato questo processo di potenziamento non riesce a seguire uno sviluppo sistematico, ma ha piuttosto un andamento caotico: i suoi fili s'in-

trecciano e si dividono all'infinito, infinite combinazioni (potenziamenti) sono possibili senza che ci sia una chiave unica e definitiva che le ordini.

La prospettiva in cui Schlegel si pone sembra in fondo, già in questa fase giovanile precedente la conversione, una laicizzazione e un'interpretazione filosofica del tema cristiano del « già e non ancora ».[102] È cioè un pensiero che per un verso si muove nell'assoluto e perciò rifiuta di considerarlo come un al di là irraggiungibile e segnalabile solo attraverso il silenzio mistico o attraverso il processo di infinita approssimazione all'ideale, di cui resta sempre al di qua. Ma per altro verso è un pensiero che avverte il proprio radicamento nell'assoluto come un radicamento lacerato, di modo che ogni comprensione dell'assoluto porta con sé non solo una sua peculiare rivelazione, ma anche il segno di un'insufficienza; insufficienza che si annuncia in un duplice modo: o manifestando la verità solo indirettamente, attraverso la critica dell'errore, o esigendo che il frammento (o la particolare disciplina) si integri in contesti sempre piú ampi e complessi. Ciò che media il « già » e il « non ancora » è ovviamente la tensione escatologica, quella che il famoso frammento 222 dell'« Athenäum » definisce come « punto elastico della cultura progressiva e principio della storia moderna ». Una prospettiva escatologica che certo ha spesso un senso piú trascendentale che non temporale, ma che pure è molto intensa e mai del tutto priva del senso temporale, che si esprime almeno nel presentimento molto vivo (e condiviso da molti pensatori del tempo) di un'imminente svolta ed anzi rivoluzione radicale nella cultura e nella storia. Cosí ad esempio nel *Discorso sulla mitologia* Schlegel vede nell'idealismo la manifestazione del fenomeno storico fondamentale, e cioè « che l'umanità lotta con tutte le sue forze per trovare il proprio centro », aggiungendo che « essa deve, cosí come stanno le cose, rinnovarsi o perire » (KA II 314). Questo forte senso escatologico determina il « già e non ancora » della filosofia, e cioè la sua capacità di abbracciare già la totalità, di recuperare l'immediatezza, ma in una forma sentita ancora come insufficiente e aspirante al compimento.

Il « già e non ancora » della rivelazione compiuta della verità pone la filosofia in un'oscillazione fra l'essere al di sopra e l'essere al di sotto di sé: o tende a superare i suoi limiti per ricostituire l'unità profonda e originaria con le altre parti della cultura (è questo il senso dell'enciclopedia e della filosofia della filosofia) o tende a restringere la sua capacità di pensare la verità al punto da ridursi

al puro frammento di verità. O sottolinea la sua autonomia secondo cui essa sarebbe fine a se stessa (Ath.-Fr. 96) o afferma la sua insufficienza scoprendosi « soltanto un pianeta » (KA XVIII, v, 50), bisognosa di integrarsi in una « sintesi ultima » (Ath.-Fr. 451). E ancora: da un lato riconosce come suoi mezzi espressivi il *Witz* e l'ironia, ma dall'altro li usa come provvisori in attesa di conseguire una sistematicità assoluta: « Ironia è il dovere di ogni filosofia che non è ancora storia né sistema » (KA XVIII, II, 678); « La filosofia solo allora può dirsi ben costituita quando non abbia piú bisogno di aspettare e di contare su trovate geniali e possa progredire costantemente solo in virtú di una forza entusiastica e di un'arte geniale unite a un metodo sicuro. Ma dobbiamo forse dispregiare gli unici prodotti del genio sintetizzante per il fatto che non esistono ancora un'arte e una scienza combinatoria? » (Ath.-Fr. 220).

La filosofia, tesa fra totalità e frammento, fra sistema e non sistema o (nella forma piú ampia di questa tensione) fra filosofia della filosofia e filosofia, ha uno statuto incerto, è una filosofia che cerca il suo mezzo espressivo ora nel linguaggio della ragione (ma di una ragione da riformare, perché essa è « intimamente corrotta », KA XVIII, v, 713),[103] ora nel linguaggio della poesia, della religione o della mitologia, è in uno stato non definitivo, è « una filosofia provvisoria » (Ath.-Fr. 266), cosí come è provvisorio il mondo che essa interpreta, è una filosofia aurorale (l'aurora e il crepuscolo sono le luci romantiche), che allude alla verità suprema, ma ancora non può dirla: « Tu supponi qualcosa di superiore anche in me, e chiedi perché io taccio proprio sul limitare? – Ciò avviene perché l'ora è tuttavia cosí mattutina » (Ideen 134).

NOTE

[1] In una recensione a Schlosser del 1797 afferma che è necessario scrivere qualcosa di geniale (diversamente da quanto fatto da Schlosser) contro Kant (KA VIII 36).

[2] Lettera del 7-4-1797, in *Briefe an Cotta*, ed. M. FEHLING, Stoccarda e Berlino, Cotta, 1925-1934, I, p. 263.

[3] L'atteggiamento di Schlegel di fronte a Kant come di fronte a tutti i grandi filosofi è riassunto dal frammento 48 dell'« Athenäum »: « Coi maggiori filosofi succede a me come a Platone con gli Spartani: li amava e li stimava infinitamente, ma si lamenta sempre che si siano fermati a mezza strada ».

[4] La somiglianza delle critiche schlegeliane a Kant a quelle di molti contempo-

ranei è sottolineata da F. IMLE, *Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus*, cit., pp. 39-41.

[5] Schlegel paragona il rapporto Kant-Fichte a quello Cartesio-Spinoza (KA XVIII, II, 891, v. 786).

[6] Fino al corso di Jena le sue critiche a Fichte sono affidate esclusivamente ai quaderni filosofici e alle lettere agli amici. Pubblicamente Schlegel appare come un discepolo di Fichte (cosí ad esempio lo giudica Jacobi) e questi da parte sua mostra di apprezzarne le doti intellettuali pur criticandone a volte le idee (Fichte-Briefe *4*, 67, 282-284, 309), e sembra cercare anch'egli un rapporto di amicizia, al punto da progettare di far casa comune con lui (oltre che con A.W. Schlegel e Schelling). Il periodo di più amichevole rapporto fra Fichte e Schlegel sono proprio le prime settimane dopo l'arrivo del primo a Berlino nell'estate del 1799, quando i due si incontravano quotidianamente (*ibi 4*, 17, v. 11). Il ritorno di Schlegel a Jena, ma piú ancora i malintesi e le divergenze sorti a proposito della rivista critica progettata insieme a A.W. Schlegel e a Schelling (v. piú avanti la nota 16) interrompono il loro rapporto e fanno pronunciare a Fichte giudizi anche molto pesanti su Schlegel (v. in particolare *ibi*, *4*, 337 e 359-360; e *Briefe an Cotta* I, cit., p. 216). In Schlegel non mancheranno mai invece accenti di ammirazione e devozione, anche quando si allontanerà dal pensiero di Fichte e lo criticherà radicalmente. Ma di ciò piú avanti.

[7] All'opportunità di un'autocensura a proposito di tali argomenti Schlegel fa espressamente cenno in una lettera al fratello August Wilhelm dell'aprile 1799 (Walzel 416).

[8] Su tutti questi aspetti della dipendenza della visione romantica schlegeliana da Fichte v. J. ROUGE, *F. Schlegel et la genèse du romantisme allemand*, Bordeaux, 1904, pp. 230-233; R. HUCH, *Die Romantik*, cit., I, p. 154; e O. ROTHERMEL, *Friedrich Schlegel und Fichte*, cit., pp. 14 e 21.

[9] « La rivoluzione francese, la *Dottrina della scienza* di Fichte e il *Meister* di Goethe sono le piú grandi tendenze dell'epoca [...] »

[10] È soprattutto O. Rothermel (*op. cit.*, pp. 19-41) a insistere su questo presunto pre-hegelismo di Schlegel.

[11] In una lettera a Schleiermacher Schlegel sostiene che la filosofia pratica di Fichte è identica a quella di Kant (Schleiermacher's Leben III 79).

[12] Fra le altre cose Schlegel rimprovera a Fichte di fornire dimostrazioni solo apparenti (KA XVIII, II, 140) e di non dedurre i principi di tutte le scienze (*ibi*, II, 143).

[13] Anche secondo Behler, che qui riprende Benjamin, è questa la critica piú importante di Schlegel a Fichte (Introduzione a KA VIII, LVIII-LX).

[14] Su questo punto – che svilupperò piú compiutamente nei paragrafi successivi – è stata illuminante l'interpretazione di Benjamin, secondo il quale mentre Fichte arresta la riflessione nell'intuizione intellettuale del puro e vuoto io assoluto, Schlegel esige una riflessione estensivamente e soprattutto intensivamente infinita (*op. cit.*, pp. 26-33). Sulla scia di Benjamin scrive Behler: « Mentre Fichte arginò, sul piano teoretico, l'infinità della riflessione attraverso l'autocoscienza, e permise il progresso all'infinito solo sul piano pratico, per Schlegel un tale limite non poteva essere posto alla coscienza pensante » (*Die Kunst der Reflexion*, cit., p. 228; v. anche K. PETER, *op. cit.*, pp. 11, 15 e 22).

[15] L'interpretazione che Schlegel dà di Fichte è accolta da Novalis; anch'egli riconosce l'opportunità di superare Fichte in una direzione analoga a quella di Schel-

ling (lettera a Schlegel del 14-6-1797, in NOVALIS, *Schriften*, ed. P. KLUCKHOHN e R. SAMUEL, IV, Stoccarda, Kohlhammer, 1975, p. 330).

[16] I rapporti fra Schlegel e Schelling sono fino al 1800 sostanzialmente positivi, fatti di rispetto, ammirazione e anche amicizia. In occasione della sua venuta a Jena nel 1798 Schlegel propone a Schelling, tramite Niethammer, di abitare nel suo alloggio (*Briefe von Friedrich Schlegel*, ed. L. LIER, E. SCHMIDT e J. MINOR, in « Archiv für Literaturgeschichte », XV (1887), p. 435), e per tutto l'anno seguente accenna spesso ai suoi buoni rapporti con Schelling esprimendo ammirazione per il suo ingegno (v. Fichte-Briefe *4*, 80) e caldeggiando la sua collaborazione alla redazione dell'« Athenäum » (v. Walzel 423). Egli considera Schelling il miglior filosofo subito dopo Fichte; le opere che piú destano la sua ammirazione sono il *Vom Ich*, i *Philosophische Briefe* e l'*Erster Entwurf*. Non mancano naturalmente qua e là critiche a certi aspetti del suo pensiero. Ma quel che è piú tipico delle relazioni di Schlegel con Schelling, anche nei periodi migliori, è, come si è detto, la rivalità che nasce dall'analogia delle loro direzioni di pensiero. Novalis è il primo a cogliere questa situazione quando, nel riconoscere che Schlegel e Schelling tendono ad un analogo superamento di Fichte, istituisce un rapporto di competizione fra i due: « Schelling ti supera forse in precisione, ma la sua sfera è molto piú ristretta della tua » (NOVALIS, *Schriften*, cit., IV, p. 330). Osservazione a cui subito Schlegel risponde orgogliosamente dicendo di aver maggior vigore speculativo di Schelling (lettera del 21-6-1797, in Preitz 99). E poco dopo si propone di contrapporre alla schellinghiana *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* proprie *Historische Ansichten der Philosophie*, convinto di poter « superare Schelling in spirito critico e universalità » (Walzel 320-321).

La rivalità esplode, con danno di Schlegel, meno dotato di creatività e sistematicità speculativa, in seguito alla sua decisione di tenere corsi all'università di Jena dove già insegnava Schelling. Schlegel avverte il pericolo e cerca di premunirsi scrivendo al fratello: « Per quel che concerne le mie lezioni puoi dire a Schelling che, per quanto poco possiamo avere le medesime idee, non trovo in questa faccenda filosofica ragioni per essere in rapporti men che cordiali con lui » (Walzel 436). Schelling non intendeva fermarsi a Jena per tenere il corso invernale 1800/1801, ma, saputo del corso di Schlegel, decide diversamente: « Mi ha convinto a restare qui – scrive a Fichte – anche il fatto che Fr. Schlegel vuole occuparsi della trascurata scienza trascendentale. Mi è stato impossibile stare a vedere che il ben posto fondamento fosse distrutto in questo modo, e invece del puro spirito scientifico, di cui qui è sempre rimasta una base, passasse anche fra gli studenti il dilettantismo poetico e filosofico proveniente dal circolo degli Schlegel. Dopo quattro mie lezioni Schlegel è spacciato » (Fichte-Briefe *4*, 346).

Oltre alle lezioni di Jena, altri due episodi segnano la rottura dei buoni rapporti fra Schlegel e Schelling. Anzitutto la vicenda del progetto di rivista critica, che coinvolse anche A.W. Schlegel e Fichte. Si tratta di un progetto di rivista destinata a contrastare e possibilmente soppiantare l'« Allgemeine Literatur-Zeitung », progetto concordato prima dai fratelli Schlegel e da Schelling con l'editore Cotta e poi partecipato, nell'inverno 1799-1800, a Fichte con l'incarico di stenderne il piano, che questi poi lascia ad August Wilhelm. I fratelli Schlegel si convincono dell'opportunità di non attribuire a Fichte la guida della rivista: il suo piano prevederebbe « un'organizzazione rigidamente monarchica » e « sistematicità nel contenuto e nella forma », mentre agli Schlegel interessa solo « l'unità di spirito », cioè verosimilmente una

rivista piú varia nel contenuto e nella forma e meno legata all'unità e al rigore di un metodo filosofico. È cosí che August Wilhelm pensa di tenere la guida della rivista limitando l'intervento di Fichte a quello di un semplice collaboratore. Fichte frattanto aveva ricevuto proposte da un altro editore per una rivista di quel tipo, continuando per conto suo ad elaborarne il piano, convinto della collaborazione degli altri, ma convinto altresí di dover dirigere egli stesso la rivista. Le due parti si sentono reciprocamente ingannate e scavalcate. La lite avviene in primo luogo tra Fichte e August Wilhelm, ma anche Friedrich e Schelling ne sono inevitabilmente coinvolti. Dapprima sembra che Schelling cerchi di fare il mediatore proponendo a Fichte di essere condirettore insieme a August Wilhelm, ma presto Fichte convince Schelling a ritirarsi e la loro defezione indurrà Cotta a rinunciare all'impresa. Stando a quel che riferisce Fichte, i fratelli Schlegel avrebbero cercato di seminar discordia tra lui e Schelling: questo è un motivo sufficiente per rompere i rapporti di lavoro, tanto piú che Fichte – ma anche Schelling, che agli Schlegel era piú legato – è convinto che essi siano « spiriti subalterni » privi di vera originalità (Fichte-Briefe 4, 215, 307-309, 337, 344, 359, 362; Walzel 433 e 439; *Briefe an Cotta*, cit., pp. 215-217; Schleiermacher's Leben III 150, 169, 183, 184, 197, 218, 219, 224, 232, 233, 235, 237, 242, 243; J.W. GOETHE, *Werke*, Weimar, Böhlan, 1887-1919, IV, 15, p. 105; JEAN PAUL, *Sämtliche Werke*, III, 3, ed.. E. BEREND, Berlino, Akademie Verlag, 1959, p. 316).

Il secondo episodio determinante per la rottura dei rapporti con Schelling è la ben nota vicenda del suo legame con Carolina e la conseguente separazione di questa da August Wilhelm, vicenda che Friedrich sembrò patire piú del fratello direttamente coinvolto, certo anche a causa della rivalità esplosa fra Carolina e l'amica di Friedrich, Dorothea. A partire dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schlegel (e ancor piú Dorothea) criticherà ferocemente le opere di Schelling (H. STEFFENS, *Lebenserinnerungen*, cit., pp. 187-188; Unger 28, 61, 64; Krisenjahre I 61, 322) aggiungendo talvolta l'accusa di plagio (KA XVI, XIII, 155; Krisenjahre I 67, 493), accusa che indirettamente conferma l'analogia degli orientamenti di pensiero che i due seguivano (cosí interpreta anche H. EICHNER, *op. cit.*, p. 78).

Solo molto gradualmente si giungerà a un riavvicinamento fra i due. Ma di ciò piú oltre.

[17] Questo influsso reciproco è stato riconosciuto da molti interpreti: J. KÖRNER, Premessa a FR. SCHLEGEL, *Philosophie der Philologie*, in « Logos », XVII (1928), 1, p. 11; O. WALZEL, *Deutsche Romantik*, Lipsia-Berlino, Teubner, 1918[4], I, pp. 45 e 53; O. MANN, *Zur Philosophie des Friedrich Schlegels*, cit., pp. 434-439; E. BEHLER, *Der Wendepunkt Friedrich Schlegels*, cit., pp. 245-246; IDEM, Introduzione a KA VIII, p. XXXVII.

[18] M. STEFFENS, *Lebenserinnerungen*, cit., p. 188.

[19] Sul rifiuto dell'intuizione intellettuale schellinghiana come momento centrale del pensiero di Schlegel ha molto insistito K. PETER, *op. cit.*, pp. 22-31.

[20] Si noti che ciò che del corso di Jena aveva impressionato piú sfavorevolmente Schelling era la tesi che non si deve volere un sistema (v. Fichte-Briefe 4, p. 284).

[21] Per una trattazione piú ampia dei rapporti con Jacobi rimando al mio *Friedrich Schlegel e Jacobi*, in « Giornale di Metafisica », V (1983), pp. 281-316.

[22] *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, in KANT, *Gesammelte Schriften*, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlino, Reimer, 1910 sgg., XX, p. 195; *Logik*, *ibi*, IX, p. 23.

[23] *Kritik der reinen Vernunft*, *ibi*, IV, p. 13; pp. 21-22; III, pp. 21-22; *Kritik der Urteilskraft*, *ibi*, V, p. 168; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, *ibi*, IV, p. 469.

[24] *Kritik der reinen Vernunft*, *ibi*, III, p. 45.

[25] *Kritik der Urteilskraft*, *ibi*, V, p. 168.

[26] *Kritik der reinen Vernunft*, *ibi*, III, p. 31.

[27] *Ibi*, III, p. 15; tr. it. di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, Bari, Laterza, 1965, p. 60.

[28] *Ibi*, III, p. 21; trad. it. cit., p. 32.

[29] *Ibi*, III, p. 43; trad. it. cit., p. 58.

[30] *Ibi*, III, pp. 44-45; trad. it. cit., p. 60.

[31] *Ibi*, IV, p. 9; trad. it. cit., p. 7.

[32] Nell'esposizione della filosofia della filosofia di Fichte seguo la magistrale interpretazione di L. PAREYSON, *Fichte*, Milano, Mursia, 1976[2].

[33] *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe*, cit., I, 2, p. 159.

[34] *Ibi*, p. 117; trad. it. *La dottrina della scienza*, di A. TILGHER, Bari, Laterza, 1971, p. 19.

[35] *Ibidem*, trad. it. cit., p. 18.

[36] Un'aggiunta a margine nello scritto *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* evidenzia questa svolta. Scriveva Fichte: « Le scienze stanno alla dottrina della scienza nella relazione di ciò che è fondato al suo fondamento; non sono esse che assegnano a quella il suo posto, ma è quella che assegna ad esse tutte il loro posto in se stessa »; e la nota rettifica: « Non propriamente nella dottrina della scienza, ma tuttavia nel sistema del sapere di cui essa deve essere un'immagine » (*ibi*, p. 127).

[37] *Ibi*, p. 159, trad. it. cit., p. 7.

[38] Come osserva Pareyson, « la dottrina della scienza è nata come fondazione filosofica del pensiero comune, e quindi, presupponendo una distinzione fra il punto di vista comune e il punto di vista filosofico, richiede una riflessione della filosofia su se stessa e sulla propria possibilità » (*op. cit.*, p. 28).

[39] V. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, cit., p. 160.

[40] *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe*, cit., I, 4, p. 187, trad. it. di L. PAREYSON, in « Rivista di Filosofia », XXXVII (1946), 3-4, p. 182.

[41] *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe*, cit., I, 4, p. 211.

[42] *Ibi*, p. 212, v. *Erste Einleitung*, cit., p. 188.

[43] *Ibi*, p. 217.

[44] *Ibi*, p. 214.

[45] *Ibi*, p. 219.

[46] *Ibidem*.

[47] *Erste Einleitung*, cit., p. 194; trad. it. cit., pp. 189-190.

[48] *Das System des Sittenlehre*, in FICHTE, *Gesamtausgabe*, cit., I, 5, p. 158.

[49] E ciò tanto piú in quanto il sistema filosofico è già tutto racchiuso nella convinzione iniziale; su questo punto v. L. PAREYSON, *op. cit.*, pp. 286-288 e 291.

[50] F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, ed. K.A.F. SCHELLING, Stoccarda e Augusta, Cotta, 1856-1861, I, pp. 242-243; v. anche *ibi*, pp. 448-450.

[51] *Ibi*, pp. 304-305.

[52] FICHTE, *Gesamtausgabe*, cit., I, 5, p. 158.

[53] SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, cit., V, pp. 216 e 218.

[54] Tra le piú recenti illustrazioni del concetto schlegeliano di critica nel suo duplice versante, filologico e filosofico, sono da segnalare: E. BEHLER, *Die Kunst der Reflexion*, cit., pp. 219-220; e K. WEIMAR, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*, Tubinga, Mohr, 1975, pp. 100-103.

[55] Un esplicito riferimento al concetto tradizionale di critica si troverà nel saggio *Lessings Gedanken und Meinungen* del 1804 (v. in particolare KA III 52-53 e 58). È interessante notare come quel concetto di critica si conservi ancora in un filologo largamente influenzato da Schlegel come Fr. Ast (si vedano in particolare le *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, Thomann, 1808, pp. 215-216).

[56] Il concetto schlegeliano di critica ha indubbiamente un precorrimento in Herder: si veda in particolare la sua tesi secondo cui la critica è opera della genialità (HERDER, *Sämmtliche Werke*, ed. B. SUPHAN, XVIII, Berlino, Weidmannsche Buchhandlung, 1833, p. 131). Sulla dipendenza da Herder insiste K. WEIMAR, *op. cit.*, p. 108. Sui tre aspetti che esprimono la novità del concetto schlegeliano di critica si vedano lo stesso WEIMAR, *op. cit.*, pp. 101-108; e due saggi di H. EICHNER: *Friedrich Schlegel und wir*, cit., pp. 648-650; *Friedrich Schlegels Theorie der Literaturkritik*, in AA.VV., *Friedrich Schlegel und die Romantik*, « Zeitschrift für deutsche Philologie », 88 (1969), Sonderheft, pp. 10-18.

[57] Si potrebbe osservare che Schlegel sovrappone e confonde l'idealità in senso universale (piú vicino a come la intende Schiller) e l'ideale particolare di ogni opera. Sovrapposizioni come questa sono tipiche del modo di pensare di Schlegel e tuttavia non sono frutto di semplice arbitrio. Se infatti l'ideale di ogni opera ne evidenzia l'individualità « assoluta », tale individualità non è però chiusa in se stessa, ma è espressione e rappresentazione particolare dell'infinito (v. KA II 324), e dunque vi è unità fra gli ideali e l'Ideale.

[58] Una delle sue varianti è l'affermazione che « Dio è principio della critica » (KA XVIII, IV, 901).

[59] Si deve, come è noto, a W. Benjamin la scoperta di questo nesso fra critica d'arte, riflessione e potenziamento (*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, cit.).

[60] Schlegel si chiede addirittura se non si può dare una « critica della critica » (KA XVIII, IV, 1102).

[61] Anche per la critica della filosofia Schlegel ritiene di avere una particolare vocazione, come risulta ad esempio dalla sua convinzione di poter superare Schelling in questo campo (v. Walzel 320-321).

[62] Sul nesso fra filosofia e storia della filosofia in Schlegel e sui suoi precedenti in Kant e in Hülsen v. E. BEHLER, Introduzione a KA VIII, pp. LXXV-LXXXIII.

[63] La filosofia diventa cioè oggetto di riflessione filosofica. In un senso analogo Schlegel distinguerà fra il pensiero pensante e il pensiero pensato (KA III 48). Anche Novalis sembra pensare in questo modo la distinzione tra filosofia e filosofia della filosofia; scrive infatti in un frammento: « Oltre la filosofia della filosofia ci sono certamente ancora delle filosofie – che potrebbero essere chiamate filosofie individuali ». Ma egli sembra anche avvertire le difficoltà che tale distinzione comporta, e cosí aggiunge: « L'esposizione della filosofia della filosofia avrà sempre qualcosa di una filosofia individuale » (NOVALIS, *Schriften*, cit., II, p. 523).

[64] V. ad esempio KA XVIII, IV, 1541.

[65] FICHTE, *Gesamtausgabe*, cit., I,4, pp. 274-277.

[66] G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, cit., VII, p. 219. Per le critiche di Hegel all'ironia e alla soggettività schlegeliane si vedano anche: *ibi*, XVII, pp. 22 sgg.; XIX, p. 642; XX, pp. 183 sgg.; e naturalmente anche le celebri pagine della *Fenomenologia* sull'anima bella (*ibi*, II, pp. 510-513).

[67] Che la filosofia della filosofia allo stesso modo della critica estetica presupponga un qualche accesso al sapere della totalità incondizionata è ben sottolineato da K. WEIMAR, *op. cit.*, pp. 100-101. Fra i primi a riconoscere che la filosofia di Schlegel non è soggettivistica, ma è essenzialmente pensiero della totalità, va ricordato N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, cit., p. 177.

[68] Come osserva E. Behler (*Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie*, cit., p. 219), la filosofia del giovane Schlegel è essenzialmente una speculazione sul *Zentrum*, il punto centrale dell'essere da cui tutto scaturisce, ma di volta in volta Schlegel assume un diverso *Zentrum*, conformemente all'idea di filosofia come infinita progressione. Di conseguenza la totalità viene di volta in volta diversamente definita.

[69] Perciò Schlegel afferma una volta che « i mistici sono i veri padri della filosofia moderna » (KA XVIII, III, 8).

[70] L'affermazione del primato della fisica risale al mutamento di prospettiva, intervenuto nell'estate del 1798 a Dresda, che conduce a spostare l'accento dall'universo alla natura, in vista della costruzione di un nuovo realismo da unire all'idealismo. Tale mutamento è stato giustamente visto come uno spostamento da Schleiermacher a Novalis (E. BEHLER, Introduzione a KA XVIII, pp. XXIX-XXXIII).

[71] « Come può l'assoluto uscire da sé e porre di fronte a sé un mondo? »; « Il passaggio dall'infinito al finito è il problema di ogni filosofia » (SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, cit., I, pp. 310 e 313-314).

[72] Nel corso di Jena i concetti di mondo e di natura vengono scambiati: cosí nell'Introduzione si dice che la prima parte del sistema s'intitolerà *Von der Theorie der Natur*, mentre poi quella parte viene intitolata *Theorie der Welt.* Piú avanti però i due concetti vengono espressamente distinti: « Il mondo è il tutto pensato come sistema meccanico. La natura è l'immagine della divinità divenientе » (KA XII 54). D'altra parte però il mondo è definito come individuo e perciò come organismo. Di modo che la distinzione fra mondo e natura non mi sembra qui molto rilevante.

[73] *Sämmtliche Werke*, cit., XVIII, p. 134.

[74] *Ibi*, p. 140.

[75] *Schriften*, cit., II, p. 599.

[76] J.G. FICHTE, *Sämmtliche Werke*, Berlino, Veit und Comp., 1845-1846, II, p. 408.

[77] J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe*, cit., II, 5, pp. 119-123.

[78] Sul riconoscimento di un nesso essenziale fra filosofia e vita nel giovane Schlegel è particolarmente significativa la lettera al fratello del 29-9-1793, nella quale anche la ragione è intesa come vita, una forma di « vita superiore » (Walzel 118). Molto penetrante, a questo proposito, l'analisi di A. Schlagdenhauffen che riconosce la centralità del problema della vita in tutto il pensiero di Schlegel. Egli afferma che dopo che Kant aveva messo in questione il valore della conoscenza metafisica, distruggendo cosí l'armonia fra pensiero ed esistenza, era diventato necessario riscoprire la vita, e che l'intuizione della vita è stata l'esperienza decisiva della generazione romantica (*op. cit.*, pp. 157-159). Sul rapporto fra filosofia e vita nel giovane

Schlegel v. anche E. BEHLER, Introduzione a KA XVIII, pp. xv-xvi. Che la vita sia il tema centrale della filosofia di Schlegel era stato sostenuto già da P. KLUCKHOHN, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur der 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, 1922[1], Tubinga, Niemeyer, 1966, p. 395.

[79] V. anche *ibi*, p. 48, dove per *Bildung* si intende lo « sviluppo dell'autonomia » dell'individuo.

[80] L'impianto della metafisica di Schlegel è definito dalla centralità (evidenziata già in una lettera del 1793, Walzel 124) delle tre categorie kantiane dell'unità, molteplicità, totalità, assunte sí dialetticamente, ma anche nella loro irriducibilità: di modo che né l'unità può essere sacrificata al molteplice né questo all'unità né infine si possono risolvere nella totalità le altre due categorie e nemmeno però rinunciare alla loro sintesi in essa. Sull'impossibilità della riduzione all'unità e sulla conseguente incompiutezza della filosofia insiste particolarmente K. PETER, *op. cit.*, p. 31.

[81] Come osserva E. Behler, i *Philosophische Lehrjahre* sono un'autobiografica *Bildungsgeschichte*, sul modello del *Wilhelm Meister*, ispirata al principio che gli errori superati conducono alla verità (Introduzione a KA XVIII, p. xiv).

[82] Cfr. E. BEHLER, Introduzione a KA VIII, p. xli; e K. PETER, *op. cit.*, p. 18.

[83] Sul carattere di infinita progressività della filosofia in Schlegel v. E. BEHLER, *Der Wendepunkt Fr. Schlegels*, cit., p. 250; e IDEM, *Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie*, cit., p. 219.

[84] Sulla forma dialettica, ma di una dialettica aperta, del pensiero di Schlegel insiste a piú riprese E. BEHLER: *Die Theorie der romantischen Ironie im Lichte der handschriftlichen Fragmente Friedrich Schlegels*, in « Zeitschrift für deutsche Philologie », 88 (1969), Sonderheft, p. 112; *Die Geschichte des Bewusstseins*, cit., pp. 203-204; *Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1972, pp. 94-96; *Die Kunst der Reflexion*, cit., p. 236. La tesi di Behler, sostanzialmente condivisibile, è che la soluzione delle antitesi dialettiche non sta per Schlegel in una pura sintesi, ma in un continuo scambio fra le antitesi, con cui la vita spirituale si sviluppa e diventa sempre piú ricca.

[85] Giustamente E. Behler sottolinea che antinomia non significa dualismo, ma determinazione reciproca (*Die Geschichte des Bewusstseins*, cit., p. 203).

[86] « Dove domina l'autentica inclinazione alla riflessione (*Nachdenken*) e non solo a pensare (*Denken*) questo o quel pensiero, là c'è progressività. Molti dotti non hanno questa inclinazione [...]. Essa viene meno [...] quando trovano un sistema, che fu cercato solo per essere sollevati dalla fatica della riflessione » (NOVALIS, *Blüthenstaub*, in *Schriften*, cit., II, p. 431).

[87] È la stessa unità sistematica che deve essere il fine della formazione dell'uomo (v. KA XVIII, II, 709).

[88] V. W. BENJAMIN, *Der Begriff der Kunstkritik*, cit., p. 26.

[89] Fa eccezione l'interpretazione di W. Benjamin (*op. cit.*), accolta anche da E. Behler (v. Introduzione a KA VIII, p. LIX).

[90] Pochi anni prima Schlegel, sotto l'influsso di Kant e di Schiller e accentuando il carattere contenutistico piuttosto che formale della ragione, anteponeva questa all'intelletto. Essa era definita come « facoltà dell'ideale », « impulso fondamentale che tende all'eterno », ed era avvicinata al cuore, al centro della vita (Walzel 118, 126, 142). V. anche J.J. ANSTETT, *op. cit.*, p. 29.

[91] E. Behler esprime tale movimento anche nei termini di una dialettica di reminiscenza e creatività (*Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels*, cit., p. 81).

[92] A. Schlagdenhauffen ricorda opportunamente come la teoria del *Witz* trovasse allora conferma nella tesi scientifica secondo cui alla base del processo fisico-chimico c'è un principio vitale (*op. cit.*, p. 121). L'interpretazione chimica del *Witz* sottolinea come esso sia espressione di un infinito processo vitale.

[93] Nel medesimo frammento Schlegel distingue l'intelletto dal *Witz* e dal genio definendolo come « spirito meccanico », il che sembra in contraddizione con la sua definizione come suprema facoltà e organo della filosofia, contenuta in *Ueber die Philosophie*, e forse ancora di piú con il successivo (del 1800) *Ueber die Unverständlichkeit*, in cui l'intelletto è presentato come la forza centrale dello spirito, quella che, fra l'altro, « eleva il talento a genio » (KA II 371) e che in questo senso non può essere subordinata, in quanto spirito meccanico, al genio. C'è indubbiamente qui un'incoerenza non del tutto eliminabile. Forse la si può in parte attenuare vedendo nella genialità e nel *Witz* le specificazioni supreme dell'attività intellettiva.

[94] B. VON WIESE, *Friedrich Schlegel*, cit., pp. 32-35; E. BEHLER, *Friedrich Schlegel und Hegel*, cit., pp. 209-223; IDEM, *Die Theorie der romantischen Ironie...*, cit., pp. 93-96; IDEM, *Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie*, cit., pp. 67-77; B. ALLEMANN, *Ironia e poesia*, cit., pp. 59-68 e 80-83.

[95] HEGEL, *Ueber « Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel »*, in *Sämtliche Werke*, cit., XX, p. 161.

[96] HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, cit., XIX, p. 642. La tesi secondo cui l'ironia romantica e la forma del frammento sarebbero espressioni di soggettivismo è ancora ripresa recentemente da G. HEINRICH, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, cit., pp. 152-153, 160, 172.

[97] Che l'assoluta contraddizione sia per Schlegel l'unico modo di cogliere l'infinito è riconosciuto da B. VON WIESE, *op. cit.*, p. 32.

[98] Cosí ad esempio J. KÖRNER, *op. cit.*, p. 64.

[99] Questa tesi è già adombrata in uno dei primi scritti di Schlegel, il saggio *Ueber die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern* del 1794 (KA I 45).

[100] V. K. PETER, *op. cit.*, p. 73.

[101] V. W. BENJAMIN, *op. cit.*, pp. 54-55.

[102] Già E. Behler sostiene che Schlegel interpretò i diversi sistemi culturali a partire da una coscienza escatologica del compimento; di qui sorgerebbero i concetti di filosofia della filosofia e di poesia della poesia, che dunque alluderebbero al compiuto e onnicomprensivo sapere finale (*Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels*, cit., p. 82).

[103] Si noti come il tema della corruzione della ragione, tipico del secondo Schlegel, trovi già un'eco nella sua prima fase.

CAPITOLO III

DALL'IDEALISMO COMPIUTO AL SUO ROVESCIAMENTO

1. *La seconda fase del pensiero di Schlegel: sguardo introduttivo*

Il trasferimento a Parigi del 1802 e gli anni successivi fino al 1808 segnano indubbiamente una svolta nella vita e nel pensiero di Schlegel.[1] Si sciolgono o si allentano precedenti legami: cresce sempre piú l'astio verso Schelling e Carolina,[2] si guastano i rapporti con Schleiermacher in conseguenza del fallito progetto comune su Platone,[3] e anche l'intensa comunione con il fratello August Wilhelm è turbata da qualche ombra.[4] Altri rapporti invece si allacciano o si rinsaldano. Se non particolarmente feconde appaiono le relazioni con i dotti parigini,[5] molto piú incisive sono quelle con i fratelli Boisserée e con Bertram, con Hamilton e Chézy, con Paulus, con M.me de Staël.[6] Importanti ancora i rapporti culturali con Stolberg,[7] e piú tardi con Baader, con Schubert, con Creuzer.[8]

Nelle condizioni di vita di Schlegel non intervengono importanti mutamenti, se si eccettua il consolidamento dell'unione con Dorothea sancita dal matrimonio del 1804.[9] A Parigi prima e poi a Colonia Schlegel continua a vivere in condizioni precarie, assillato, nonostante il sostegno degli amici,[10] dai problemi economici, e turbato da frequenti periodi di depressione.[11] Invano egli insegue un posto stabile che gli garantisca una vita piú tranquilla e sicura: tutti i tentativi di ottenere una cattedra universitaria o un altro ufficio decoroso falliscono.[12] Come nel primo periodo, anche ora si moltiplicano i progetti ineseguiti di opere letterarie, storiche e filosofiche.[13] Tuttavia il suo studio e il suo lavoro prendono una direzione piú determinata e un'organizzazione piú sistematica. E non solo nella forma, ma anche nel contenuto si segnalano importanti novità.

Anzitutto il sempre piú marcato spostamento del centro di gravità culturale dal mondo classico al mondo orientale prima e al medioevo poi. Proprio gli studi orientalistici e l'esigenza di promuovere l'unificazione della cultura europea avevano spinto Schlegel a Parigi. Con un intenso lavoro sui manoscritti della biblioteca parigina e con l'aiuto dei dotti Hamilton e Chézy Schlegel s'impadronisce rapidamente del sanscrito e del persiano. La rivista « Europa » sostituisce significativamente, anche nel titolo, l'« Athe-

näum ». Con il fratello Schlegel progetta una grande opera sul medioevo, mentre i viaggi sul Reno e nei Paesi Bassi e poi il soggiorno a Colonia e gli stimoli ricevuti dai fratelli Boisserée gli aprono il mondo dell'arte medioevale e rinascimentale. Parallelamente gli studi filosofici si orientano verso i Padri della Chiesa, la filosofia medioevale e la mistica, mentre cresce l'interesse per i temi politici con l'occhio rivolto al medioevo e in particolare al problema della ricostituzione dell'unità anche politica dell'Europa. E infine si sviluppa il lento processo di maturazione religiosa che conduce alla conversione del 1808.

Tutto ciò s'intreccia con una trasformazione delle prospettive filosofiche, già avvertibile nei corsi di Colonia e poi piú nettamente presente nel corso tenuto per M.me de Staël nel 1807 e nello scritto sull'India del 1808, trasformazione che orienta la problematica verso il tema del rapporto fra filosofia e rivelazione. Questi lavori, escluso il corso per M.me de Staël rimastoci solo come schema, presentano anche una maggiore compiutezza e sistematicità che indubbiamente non è priva di significato filosofico.

Conformemente alla mia impostazione darò particolare rilievo ai problemi della fondazione e della forma della filosofia – che del resto anche in questo periodo occupano grande spazio – limitandomi invece all'essenziale nell'esposizione dei contenuti del sistema. I lavori che prenderò in particolare considerazione sono i tre corsi postumi *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* del 1804-1805, *Propädeutik und Logik* del 1805-1806 e *Métaphysique* del 1806-1807 (il corso per M.me de Staël), le opere *Lessings Gedanken und Meinungen*, pubblicata nel 1804, e *Über die Sprache und Weisheit der Indier* del 1808, le recensioni a Stolberg e a Fichte del 1808 e la consueta messe di frammenti dei *Philosophische Lehrjahre*, senza trascurare infine certi lavori di critica letteraria quali soprattutto i corsi *Geschichte der europäischen Literatur* del 1803-1804 e *Über deutsche Sprache und Literatur* del 1807, e il primo grande lavoro storico, le *Vorlesungen über Universalgeschichte* del 1805-1806.

2. *Lo stato di frammentazione e di divisione dell'uomo e della cultura*

In procinto di partire per Parigi Schlegel scrive all'amico Schleiermacher di non poter fare a meno di un certo dualismo nella vita, come pure nell'arte e nel sapere, e conclude: « Io posso solo vivere due vite opposte o nessuna » (Schleiermacher's Leben III 304). È di nuovo il tema della divisione e della lacerazione dell'uomo, che Schlegel avverte anzitutto in se stesso e poi fa valere nelle sue concezioni antropologiche e nelle analisi della cultura moderna.[14]

Il corso sulla *Entwicklung der Philosophie* giustifica filosoficamente questa visione. « Noi siamo soltanto un frammento di noi stessi » (KA XII 337 e 392); la forma specifica della coscienza umana è la frammentazione (*ibi*, 392). L'autocoscienza è caratterizzata infatti da un'antinomia, quella per cui « ci sentiamo insieme finiti e infiniti »; la medesima antinomia si ripropone nell'intuizione: in essa infatti l'oggetto ci appare come limitante l'io e d'altra parte come interno ad esso (*ibi*, 329). La soluzione di questa antinomia va cercata, secondo Schlegel, in una direzione diversa da quella seguita da Fichte. Egli esclude la possibilità di un non-io perché questo renderebbe insolubile l'antinomia. Ciò che si oppone al nostro io va piuttosto pensato come un *gegen-Ich*, un tu: ogni cosa è infatti significato, linguaggio che un altro io ci parla. Questa comunicazione è possibile se « tutto è soltanto una parte dell'egoità infinita », se ammettiamo cioè un *Ur-Ich* come ciò che tutto comprende. In quanto il nostro vero io è l'*Ur-Ich* noi ci sentiamo infiniti e nulla è fuori di noi; in quanto noi siamo un io finito, derivato da quello originario, ci sentiamo limitati (*ibi*, 338-339). Il nostro io dunque si presenta come parte di se stesso, come « *Stückwerk*, semplice frammento dell'egoità » (*ibi*, 402), che aspira al compimento. E l'attività in cui « la coscienza piú che in altri casi si manifesta come frammento è il *Witz* » (*ibi*, 392). L'essenza del *Witz* « consiste proprio nella lacerazione e trae origine a sua volta dal fatto che la coscienza è separata e strappata [dall'*Ur-Ich*] » (*ibidem*).

L'acuto senso per la frammentazione, la divisione e l'incompiutezza dell'uomo si avverte, anche in questo periodo, nelle analisi della condizione della cultura moderna. Nel saggio *Reise nach Frankreich*, pubblicato nel 1803 nell'« Europa », Schlegel illustra i tratti fondamentali di un progetto di ricostituzione dell'unità della cultura. Quel che è nuovo rispetto agli anni di Jena è la convinzione che

la separazione delle discipline è un carattere proprio non solo della cultura moderna, ma di quella europea in generale, e opposto al carattere della cultura orientale nella quale tutto sorge indiviso. In Europa lo spirito si è articolato in modo molteplice, il che peraltro ha consentito di sviluppare certe capacità che altrimenti sarebbero rimaste latenti. Già nell'antichità classica si presentano questi caratteri: in particolare la separazione tra filosofia, arte, politica e religione. La classicità ha il pregio della perfezione del particolare; ma con ciò produce una sempre piú accentuata particolarizzazione, una « divisione dell'indivisa totalità di tutte le forze e di tutti i pensieri umani » (KA VII 75). L'età moderna non ha fatto che condurre all'estremo tali separazioni, e se il medioevo ha conservato dimensioni di organicità, l'età contemporanea pare a Schlegel caratterizzata da un radicale meccanicismo, cioè dall'assoluta disorganicità (*ibi*, 72-78). La radice del male è soprattutto nel distacco dalla religione delle altre sfere della vita e della cultura (v. KA XIV 223).

Proprio questa situazione rende particolarmente importante per Schlegel il rapporto con la cultura francese e il contatto con l'oriente. Parigi gli appare come la « capitale de l'Univers » o almeno il centro dell'Europa, il punto di unificazione fra nord e sud (KA VII 72-73). Riferisce Helmina von Chézy che Schlegel vedeva in Parigi « il vivaio dell'educazione europea » (« Der Freihafen », 1840, III, p. 173). Il proposito di contribuire a un incontro e a un'armonizzazione fra cultura tedesca e cultura francese spinge Schlegel a progettare la costituzione di un'accademia tedesca a Parigi: il progetto fu presentato a Cuvier, ma da questi respinto.[15] La stessa intenzione guida Schlegel nel progettare un lavoro in francese sulla filosofia tedesca, lavoro di cui resta solo un frammento del 1802-1803 dal titolo *Observations sur l'ouvrage de Charles de Villers « La philosophie de Kant »*, nel quale egli afferma una sostanziale concordanza fra l'idealismo tedesco e il pensiero degli ideologi francesi, in particolare di Destutt de Tracy, sostenendo che questi forniscono un'analisi semplice, di primo grado, della coscienza, analisi necessaria e « troppo trascurata dagli scrittori tedeschi », mentre l'idealismo spinge piú oltre la riflessione per scomporre e comporre gli elementi della coscienza individuati dall'ideologo (KA XVIII 544-545). La medesima tesi è ripetuta nel saggio *Literatur* pubblicato nel 1803 nell'« Europa », dove si afferma che l'ideologia, se resta nei suoi limiti, può valere come introduzione all'idealismo (KA III 15).[16]

L'unificazione della cultura europea è poi l'idea che ispira la fondazione della rivista « Europa », nella quale s'intrecciano studi sull'arte e sulla letteratura francesi e tedesche con quelli riguardanti aspetti di altre culture europee. Come giustamente osserva Behler a proposito della *Reise nach Frankreich*, l'Europa si presenta in questo periodo a Schlegel come l'ideale a cui tendere, come « un escaton » (KA VII, XLV); egli scrive infatti che « la vera Europa deve ancora sorgere » (*ibi*, 78). Ma la realizzazione della vera Europa richiede non solo l'unificazione delle sue componenti interne, ma anche una sintesi con la cultura orientale: occorre unificare « la forza ferrea del nord » e « lo splendore di luce dell'oriente » (*ibidem*). E nelle *Vorlesungen über Universalgeschichte* scrive: « La congiunzione della profondità orientale, della forma greco-romana e della moralità tedesca produrrebbe la sintesi di ciò che di meglio la storia della cultura umana abbia prodotto, di ciò che di meglio si possa presentare » (KA XIV 168). Si osservi che, allo stesso modo in cui precedentemente Schlegel non pensava a un ritorno alla classicità, a una sua ripetizione, ma piuttosto a una sintesi di classico e romantico, cosí ora l'oriente non è un ideale da riavvicinare, ma soltanto uno degli elementi che devono produrre una sintesi superiore.

3. *Verso un depotenziamento della critica*

In questa seconda fase del pensiero schlegeliano il punto di unificazione dei *disjecta membra* della cultura sempre meno viene posto nella filosofia. La filosofia della filosofia non è piú uno dei possibili – in concorrenza con altri – centri della totalità. Anzi il termine stesso di filosofia della filosofia, sorprendentemente, quasi scompare. Nei *Philosophische Lehrjahre* lo si trova in pochi frammenti; fra questi il piú interessante è uno del 1804: « Sono in grado di comunicare in modo acconcio in lavori scritti la filosofia della filosofia – non invece la filosofia stessa » (KA XIX, VIII, 242). Schlegel era dunque consapevole della sua inclinazione ad affrontare in filosofia soprattutto problemi di critica e di fondazione. L'interesse per questi problemi non viene meno, quel che viene meno è invece la coincidenza tra filosofia della filosofia e teoria dell'enciclopedia, sostenuta nel corso di Jena.

La trasformazione non avviene senza travaglio. Leggendo i fram-

menti dei *Philosophische Lehrjahre* del 1802 si ha l'impressione di una grande incertezza e confusione circa i rapporti fra filosofia, critica ed enciclopedia.[17] Negli scritti degli anni successivi le novità sono piú avvertibili. La prima è la separazione fra enciclopedia e critica da una parte e filosofia dall'altra. Già due frammenti del 1802 presentano questa tesi: « L'enciclopedia appartiene alla critica, non alla filosofia » (KA XVIII, VI, 255).[18] La seconda è che i temi della critica e dell'enciclopedia sono talvolta affrontati, negli scritti di questo periodo, in modo piú sistematico e scolastico e insieme piú cauto e tradizionale. Ciò vale per il paragrafo dedicato alla « Essenza della critica » nei *Lessings Gedanken und Meinungen*, e ancora di piú vale per il secondo corso di Colonia, la *Propädeutik und Logik*, nella quale la critica viene intesa semplicemente come filologia ed estetica e l'innovazione rispetto alla teoria tradizionale si limita al fatto che la critica anziché come parte viene assunta come rappresentante dell'intera filologia, la quale peraltro è intesa solo come « scienza ausiliaria » (KA XIII 183-187). Certo non va dimenticato che si tratta qui di un corso pubblico a carattere propedeutico, nel quale occorreva muovere dai termini elementari dei problemi, senza spingere troppo oltre l'analisi, la sintesi e la costruzione speculativa.

In effetti continua ad essere ben presente a Schlegel la dimensione totalizzante della critica. Già si è detto dell'appartenenza dell'enciclopedia alla critica.[19] Nei *Lessings Gedanken und Meinungen* poi Schlegel conclude il paragrafo sulla critica definendola come « termine intermedio fra la storia e la filosofia, che le deve collegare e nel quale esse si uniscono a formare una terza realtà ». Infatti si deve definire critica sia l'esame e l'interpretazione filosofica della tradizione storica sia la comprensione storica della filosofia. Ciò che realizza « la piú intima congiunzione della storia e della filosofia » è la *Charakteristik*, intesa come « il compito supremo della critica » (KA III 60). Qui la critica sembra collocarsi in un punto di vista piú elevato dove si coglie l'unità di diverse sfere della cultura. Un senso analogo ha un'osservazione sul pensiero critico contenuta nel corso *Propädeutik und Logik*. Parlando del metodo della filosofia Schlegel identifica la riflessione, concepita come terzo aspetto del pensiero filosofico, dopo l'astrazione e la costruzione, con il metodo critico. « Se infatti riflettiamo su di un oggetto, e cioè lo consideriamo nei suoi rapporti con noi e con il mondo, questo è già un lavoro comparativo e critico » (KA XIII 324). Il compito del pen-

siero critico sembra dunque essere quello di comprendere qualcosa nella totalità, di determinarlo in rapporto ad essa.

Una funzione ancora di mediazione e di unificazione, sia pure rispetto a termini diversi, adempie la critica nella recensione a A. Müller pubblicata il 1808 negli « Heidelbergische Jahrbücher ». Qui Schlegel, dopo aver lodato in Müller l'attenzione rivolta alla connessione fra letteratura e vita sociale, scrive che la critica ha per essenza un carattere mediatore, « comune o mediano [...] fra tante altre o quasi tutte le altre parti della conoscenza », e oltre a ciò anche una funzione mediatrice fra letteratura e vita sociale e politica. A un tale tipo di critica Schlegel pensa di poter dare il nome di critica filosofica, distinguendola dalla critica filologica e intendendo la filosofia non in senso stretto e tecnico, ma come « libero studio delle idee ». Questa critica filosofica ha la funzione di comprendere la connessione fra mondo letterario e mondo della vita in quanto comune spirito della *Bildung* che anima la totalità e tuttavia non la domina (KA III 147-149).

Tale definizione della critica è interessante: nel 1808, l'anno dello scritto sull'India, della conversione e poi del trasferimento a Vienna, la critica conserva ancora per Schlegel la dimensione della totalità, ma non è sicuramente piú il punto di vista da cui si possa abbracciare la totalità stessa. La critica, suprema espressione della libertà e della potenza dello spirito umano, non può coincidere con il punto di vista della totalità in una prospettiva, come quella che si afferma nell'ultimo periodo di Colonia, in cui la rivelazione assume il primo posto. Ma prima di allora c'è un lungo periodo in cui le posizioni di Schlegel non sembrano discostarsi di molto da quelle del periodo jenense.

4. *Oscillazioni del concetto di enciclopedia*

Oscillante e in via di trasformazione appare anche il concetto di enciclopedia. Leggendo i frammenti dei *Philosophische Lehrjahre* si vede come in questi anni il problema e il progetto di un'enciclopedia di tutte le arti e le scienze affatichi ancora Schlegel e sia avvertito come uno dei compiti scientifici piú importanti (KA XIX, VIII, 3 e 280). Egli scrive, riscrive e corregge schemi, spesso scarsamente intelligibili, di enciclopedia. Ma, oltre che di questi schemi, ci dobbiamo accontentare di poche sparse definizioni di enciclopedia

e di un suo breve abbozzo nel primo capitolo della *Propädeutik und Logik*. In quest'opera scrive Schlegel: « Si chiama enciclopedia la dottrina delle diverse scienze e arti, del loro contenuto, della loro essenza e del loro carattere, e della loro connessione » (KA XIII 180). Nei *Lessings Gedanken und Meinungen* precisa che l'enciclopedia è una « scienza critica, nient'altro che il ramo scientifico della critica », il cui compito è quello di determinare « l'unità e la diversità di tutte le arti e le scienze superiori e i loro reciproci rapporti » (KA III 82-83) e si concepisce quest'ultima non come semplice esercizio di « spirito critico », ma anche come scienza critica, come sapere capace di abbracciare la totalità del sapere. Ma se la critica in quanto enciclopedia è il sapere supremo, allora di nuovo si presenta il problema del suo rapporto con la filosofia. E se nei *Philosophische Lehrjahre* del 1802 troviamo ancora un paio di frammenti che possono far pensare a un'identità di enciclopedia e filosofia (v. KA XVIII, VI, 242, e VII, 8), successivamente sembra prevalere il punto di vista di un'enciclopedia che sovrasta la filosofia. Essa viene una volta definita come « organo della filosofia » (KA XIX, VIII, 332), un'altra volta le viene attribuita « l'idea di una filosofia storica come anche di una filosofia critica » (*ibi*, VIII, 27).

Nello schizzo di enciclopedia delineato nella *Propädeutik und Logik*, che è molto parziale limitandosi fra l'altro a presentare un quadro delle sole scienze senza le arti, le scienze vengono suddivise in teoretiche (storia, fisica e matematica) e pratiche (medicina, giurisprudenza e tecnologia); la teologia viene collocata sia fra le teoretiche sia fra le pratiche; alle teoretiche appartengono poi le due scienze di carattere piú generale, la filologia e la filosofia (KA XIII 180-189). Questa classificazione viene premessa alla storia della logica e alla determinazione del suo concetto. La logica è intesa qui come introduzione e prima parte della filosofia (le altre due sono la metafisica e la morale).

Qual è allora il rapporto dell'enciclopedia con la filosofia? Essa viene intesa anzitutto come introduzione alla logica (KA XIII 180), introduzione necessaria al fine di conoscere « l'ambito a cui le regole della logica possono essere applicate » (*ibi*, 192). Piú avanti esponendo la storia della logica Schlegel individua come culmine del suo sviluppo ed anzi come compito ancora da condurre a termine la sua estensione a enciclopedia oltre che a critica della filosofia (*ibi*, 222-223). In questo senso allora l'enciclopedia sarebbe contenuta nella logica e quindi non sovraordinata, ma interna alla filosofia, definita

qui come « la scienza generale fondamentale che abbraccia tutte le scienze particolari, tanto teoretiche che pratiche, e proprio per ciò non può restringersi ad alcun oggetto particolare »; essa è « lo spirito di tutte le scienze [...] non il fondamento [...] ma la forza vitale, lo spirito che le anima e le penetra » (*ibi*, 189).

I rapporti fra filosofia ed enciclopedia appaiono dunque oscillanti. Ma sarei propenso a pensare che il corso *Propädeutik und Logik* proprio per il ricordato carattere elementare e pubblico non esponga sino in fondo il pensiero di Schlegel, come si arguisce da molti altri segni, quali ad esempio la mancata discussione dei rapporti della storia con le altre discipline, dei problemi posti dall'universalità della critica, dei rapporti fra le scienze e le arti. E a quest'ultimo proposito il fatto che Schlegel attribuisca l'enciclopedia, intesa come « panorama di tutte le scienze e le arti », alla logica, ma poi illustri solo il sistema delle scienze, non solo rende incompleto il discorso, ma compromette il concetto di enciclopedia. In effetti se essa è semplicemente uno sguardo panoramico su tutte le scienze e se per di piú la filosofia è la scienza generale e lo spirito di tutte le scienze, è ovvio che la prima appartenga alla seconda. Le cose stanno diversamente se invece si tien ferma la definizione piú completa dell'enciclopedia e se la si concepisce come scienza essa stessa, cosí come è suggerito nei *Lessings Gedanken und Meinungen*.

5. *La filosofia verso la poesia*

I problemi nascono qui, come sempre, dall'esigenza di porre la filosofia in relazione con l'intero ambito della cultura, e in particolare con l'arte, con la storia e con la religione.

In un frammento del 1805 Schlegel afferma che « l'enciclopedia contiene la risoluzione della filosofia in poesia » (KA XIX, IX, 346), riproponendo una delle sue tesi o ipotesi piú innovative del periodo giovanile, ben lontana dalla prudenza del pur contemporaneo corso di propedeutica. E questa tesi non la si trova solo in un frammento isolato, ma è suffragata da numerosi testi che ripropongono il primato della poesia nella cultura [20] o almeno la necessaria integrazione di filosofia e poesia. Cosí se nella *Reise nach Frankreich* il confronto con la cultura orientale fa pensare al carattere innaturale della separazione di filosofia e poesia operata dalla cultura occidentale (KA VII 74), nella *Entwicklung der Philosophie* Schlegel definisce la

filosofia in rapporto alla poesia cogliendone l'unità e la differenza in modo simile al periodo di Jena. « Lo scopo della filosofia è la conoscenza della realtà suprema. La filosofia ha il medesimo oggetto della poesia, ma è distinta da essa nella forma esterna, nel modo in cui essa comprende e tratta l'oggetto. La filosofia è scienza, la poesia rappresentazione dell'infinito. La poesia si accontenta della semplice intuizione del divino e della rappresentazione di questa intuizione, la filosofia tende a una conoscenza positiva, a una determinazione e spiegazione scientifica del divino » (KA XII 165). Da ciò non traspare tanto una preminenza – ma piuttosto l'opportunità di un'integrazione – dell'una sull'altra. Ambedue hanno un limite: nella poesia « la realtà suprema può solo essere accennata », la filosofia invece cerca di ricondurla a « formule determinate », ma non riesce mai a conseguire il suo scopo (*ibi*, 166).[21]

I *Lessings Gedanken und Meinungen* dal fatto che l'oggetto della filosofia non è qualcosa di determinato traggono invece la conclusione che essa deve ricorrere alla forma della rappresentazione, propria della poesia, e che il suo spirito può essere espresso compiutamente solo in un'opera artistica (KA III 48). E questa posizione, variamente espressa, è nettamente prevalente negli scritti di questo periodo. Già nel saggio *Literatur* la distinzione di forma tra filosofia e poesia gioca del tutto a favore della poesia: la filosofia può avvicinarsi alla poesia « solo in modo negativo e attraverso una rappresentazione indiretta », al contrario « ogni rappresentazione positiva della totalità diventa inevitabilmente poesia » (KA III 7). Analogamente il corso *Über deutsche Sprache und Literatur* fonda la poesia sull'incapacità della filosofia di rappresentare il suo oggetto, l'infinito: ciò « conduce necessariamente la filosofia alla poesia » (Manoscritto cit. dello *Stadtarchiv* di Colonia, foglio 19verso, v. 52recto). A piú riprese Schlegel presenta la poesia come il compimento della filosofia: « Solo nella chiesa militante la filosofia è necessaria – nel regno di Dio non ci sarà altro che poesia » (KA XIX, XII, 58; ma vedi anche KA XVIII, VII, 27, KA III 99, e KA XIX, XI, 232 e 234). Concetto questo espresso anche col dire che la poesia è la forma della filosofia esoterica (KA XIX, X, 360 e 374; XII, 425). La conclusione non può che essere l'affermazione del primato della poesia nell'enciclopedia: « La poesia è la scienza assoluta » (KA XVIII, VII, 271); « Consideriamo la poesia come la prima e la piú alta di tutte le arti e le scienze [...]. La

poesia è la meta ultima e il piú alto compimento del tutto » (KA III 7).[22]

A giustificazione di questo primato della poesia Schlegel non aggiunge ora spiegazioni nuove rispetto a quelle addotte negli anni precedenti. Un solo punto va forse ricordato, anche se non tematizza il primato della poesia. Nel primo corso filosofico di Colonia parlando dell'intuizione del bello, definita come « la piú perfetta intuizione spirituale », Schlegel afferma che « in essa convergono originariamente il presentimento e il presagio dell'infinita varietà e pienezza e la reminiscenza dell'infinita unità », aggiungendo che in ciò il sentimento della bellezza coincide con il sentimento dell'amore (KA XII 388).[23] Poiché solo la coincidenza di infinita unità e infinita varietà e pienezza esprime adeguatamente l'essenza dell'assoluto, l'Uno-tutto, si può comprendere come solo nell'arte, e nella forma piú compiuta di arte, la poesia, ci si possa elevare a quell'assoluto o a quella totalità, che la filosofia ha per oggetto, ma che non può mai giungere ad afferrare.

6. *La storia come scienza suprema*

Come già nel primo periodo, Schlegel segue, o meglio sperimenta, diverse ipotesi di organizzazione della cultura, assegnando il primato di volta in volta a discipline diverse. Egli stesso scrive: « Poesia – storia – filosofia – religione sono da punti di vista diversi il centro » (KA XIX, XII, 313). In realtà la filosofia si presenta come centro solo quando Schlegel si serve a scopo didattico delle definizioni piú tradizionali, come avviene soprattutto nel corso di propedeutica. Quando sale invece ad un livello di riflessione superiore ecco che il primato della filosofia viene subito messo in discussione.

E se nei saggi letterari affiora la tesi del primato della poesia, nel corso di storia universale del 1805-1806 e nella *Entwicklung der Philosophie* Schlegel ripropone la storia come « centro di tutto » (KA XIX, XII, 312).[24] « Poiché in generale ogni scienza è genetica, allora la storia deve essere la piú universale, la piú generale e la piú alta di tutte le scienze » (KA XIV 3), scrive Schlegel aprendo le lezioni di storia universale. Il corso poi restringe l'oggetto della storia soprattutto allo sviluppo etico, cioè religioso e politico, dell'uomo. Ciò non toglie che il punto di vista storico possa apparire come quello capace di abbracciare ogni sfera della cultura.

Nel quinto libro della *Entwicklung der Philosophie* Schlegel pone il problema di una storia della natura. « Il mondo non è un sistema, ma una storia » (KA XII 418), sí che una fisica scientifica dovrà essere una storia naturale (*ibi*, 420). Ma « storia della terra e storia dell'uomo formano propriamente di nuovo un tutto », cosicché possiamo affermare che « la storia è l'unica scienza » (*ibi*, 422). L'ontologia del corso di Colonia fa centro sul principio del divenire quale unico concetto capace di spiegare la vita dello spirito ed anche di rendere possibile la connessione di finito e infinito, considerando invece i concetti di cosa e di sostanza come la fonte di tutti gli errori filosofici. E, « se c'è solo divenire, e non essere, allora la scienza in ogni suo oggetto deve rivolgersi solo al divenire, non all'essere, e ogni sapere deve essere genetico » (KA XII 349). Ora il metodo genetico è l'essenziale del pensiero storico (*ibi*, 422), di modo che si può chiamare storia, almeno in senso lato, ogni tipo di conoscenza: « Ogni scienza compiuta è storia [...], la storia abbraccia ogni divenire. Ma nel punto di vista piú alto c'è solo un divenire, dunque anche solo una scienza che si divide in diverse sfere. Ciò che vi è di piú generale in ogni arte e scienza è il carattere storico » (KA XIII 23-24). Poste tali premesse Schlegel si chiede come vada ridefinito il rapporto fra storia e filosofia, per rispondere che la filosofia è l'introduzione alla storia, la sua dottrina del metodo. E cioè spetta alla filosofia da un lato « costituire il metodo genetico », criticando le prospettive diverse, e dall'altro porre l'inizio della storia fissandone i contorni fondamentali (KA XII 422-423). In questo modo Schlegel non solo afferma l'unità di filosofia e storia, ma anche utilizza il carattere generale della filosofia per farne una disciplina metodologica, ausiliaria della storia e interna ad essa.

7. *Verso il primato della religione*

Ma l'orientamento che in questi anni diventa sempre piú preponderante e ben piú stabile di quanto non fosse avvenuto a Jena è quello che assegna il primato alla religione. La poesia viene sempre piú messa in relazione con la religione (v. KA XVIII, VI, 308; XIX, XI, 46 e 47), fino al punto in cui alla poesia e all'arte in genere viene assegnata una preminente funzione religiosa. Nel primo corso di Colonia Schlegel illustra una duplice valenza religiosa della poesia: la prima è riferita al passato e consiste nello sviluppo e nella

rappresentazione artistica dell'antica mitologia in quanto contiene, sia pur deformate, tracce della prima rivelazione; la seconda è rivolta al futuro e riguarda i presagi e le anticipazioni del regno di Dio (KA XIII 54-55). Analogamente l'arte figurativa ha il compito di rappresentare sensibilmente il regno di Dio: poiché infatti « la rivelazione è una conoscenza troppo elevata per l'uomo sensibile », l'arte deve svolgere la funzione « di porre davanti agli occhi dell'uomo gli oggetti della rivelazione » (KA XIII 174, v. 56).[25]

Questa destinazione religiosa esalta certo la funzione dell'arte,[26] ma d'altra parte ne segna anche i limiti. Quando nella recensione a Müller del 1808 lamenta che gli intellettuali tedeschi siano « del tutto perduti in una visione delle cose puramente estetica », che ha un'impronta sostanzialmente panteistica, e sostiene che, senza negare l'importanza dell'arte, « la forza e la serietà della verità, il saldo orientamento verso Dio [...] devono avere il primo posto » (KA III 156-157), Schlegel riconosce implicitamente una svolta nel proprio pensiero. E il primato della poesia è ormai certamente lontano.

Se poi consideriamo il primato della storia, va subito detto che la visione che Schlegel ne ha è sempre piú dominata dagli eventi della rivelazione. L'inizio, la fine e il centro della storia ci sono noti solo attraverso la rivelazione (KA XIII 28-29, KA XIV 249-252), di modo che la storia è guidata e resa comprensibile dalla rivelazione ed anzi non può essere realmente distinta dalla storia della salvezza.[27] Il vero centro della cultura è decisamente spostato verso la religione, e non piú una religione dell'umanità, della *Bildung* umana, ma una religione come reale e storico rapporto con Dio. In un frammento del 1805 Schlegel scrive significativamente che la « *Bildung*, in quanto riferita all'interiorità, alla coscienza, coincide con l'amor di Dio » (KA XIX, x, 498).

8. *La separazione della critica della filosofia dalla filosofia*

Come la filosofia si definisce all'interno dell'organismo della cultura senza costituirne il punto di vista piú alto e comprensivo, cosí la critica della filosofia, quella che precedentemente era definita come filosofia della filosofia, si ridimensiona. Filosofia della filosofia significa che la filosofia in qualche modo travalica se stessa – si definisce elevandosi alla prospettiva della totalità – restando filosofia. Non a questo livello sembra porsi la critica della filosofia quale è

intesa nei corsi di Colonia, e soprattutto nel primo, che è anche il piú importante.

Nell'introduzione a questo corso Schlegel determina la separazione fra critica della filosofia e filosofia.[28] Egli prende le distanze da Fichte, ma anche dalle proprie posizioni precedenti, affermando l'inadeguatezza delle due forme di introduzione alla filosofia fino ad allora tentate: quella che egli chiama di tipo retorico e che consiste nel mostrare il passaggio dal comune punto di vista della vita al punto di vista speculativo, e quella di tipo enciclopedico, che mostra la necessità della filosofia a partire dall'insieme di tutte le scienze. Ambedue le vie sarebbero impraticabili perché pretenderebbero di istituire un confronto fra la filosofia e la vita o la filosofia e le scienze prima che si sia determinato che cos'è la filosofia. Nemmeno si può ritornare ad intendere la logica come introduzione alla filosofia, perché se essa vuol essere una scienza filosofica, che magari contiene il criterio della verità e il principio fondamentale della filosofia stessa, allora di nuovo si presuppone la filosofia alla filosofia. « Se l'introduzione fosse filosofia, allora si dovrebbe separare la filosofia dalla filosofia o sottoporla a una disciplina estranea. » L'unica introduzione adeguata può essere allora soltanto « una critica di tutte le filosofie passate, che stabilisca anche il rapporto fra la propria e le altre filosofie già costituite » (KA XII 109-110). Dunque la critica della filosofia in quanto introduzione ad essa deve esserle esterna ed avere per oggetto la storia critica della filosofia.

Si può essere sorpresi dalla discrepanza fra l'*Entwicklung der Philosophie* e il corso di propedeutica nel quale è la logica ad essere definita come introduzione alla filosofia. In realtà il secondo corso intende la logica come introduzione e insieme come prima parte del sistema filosofico, strettamente connessa con la psicologia (cosí come già sostenuto nel primo corso), aggiungendo poi all'esposizione della logica un'« appendice » di « critica dei sistemi filosofici » (che ripete in breve quella del primo corso) intesa come « accesso alla filosofia » (KA XIII 327). Si può pensare che, al di là dell'imprecisione nell'uso dei termini *Einleitung* e *Eingang*, non ci siano differenze concettuali. E certo porre la critica come appendice significa marcare la separazione rispetto al sistema di filosofia. In un'altra pagina del medesimo corso però Schlegel afferma che « la critica degli orientamenti filosofici [...] appartiene essenzialmente alla logica » (KA XIII 319), cosicché se la logica è parte della filosofia altrettanto si deve affermare della critica della filosofia. Al di là del carattere par-

ticolare del corso propedeutico, non si può negare la permanenza di oscillazioni su questi temi nel pensiero di Schlegel.

Nel determinare lo scopo e il metodo della critica della filosofia intesa come introduzione ancora distinta dalla filosofia vera e propria, Schlegel ripete sostanzialmente quanto aveva già elaborato precedentemente a proposito di uno degli aspetti della filosofia della filosofia e cioè della storia critica e sistematica della filosofia. Nuovamente egli osserva che una tale critica è possibile solo in quanto la filosofia come scienza non è ancora compiuta e che il suo compito è di discriminare il vero dal falso mostrando come le filosofie del passato non siano del tutto adeguate in quanto contraddicono le proprie intenzioni e il proprio concetto. Una tale ricerca storico-critica condurrà anche a individuare tutti i tipi di filosofia e ad ordinarli secondo il diverso grado di avvicinamento alla verità indicando cosí la via da percorrere per costruire il vero sistema di filosofia (KA XII 112-115, 166-167; v. anche KA XIX, IX, 346).

Ma la critica della filosofia non adempie soltanto a questa funzione polemica. Osserva infatti Schlegel che essa si deve pur porre la domanda, « perché non si sia finora giunti a portare a compimento la filosofia », il che conduce a ricercare quale sia l'origine della filosofia e quali le sue possibilità e, a partire di qui, quali siano le sue fonti conoscitive (KA XII 113). Il problema storico e quello speculativo sono, secondo Schlegel, connessi: il problema della genesi della filosofia richiede infatti un'indagine sulle facoltà intellettuali dell'uomo e sui loro limiti, ma la risposta a questo problema è facilitata da un'indagine sui modi in cui di fatto la filosofia è sorta (*ibi*, 170-171). Non si deve qui sospettare una nuova contraddizione, come se ora Schlegel intendesse far rientrare la critica delle facoltà conoscitive nella critica della filosofia abolendo quindi la separazione di questa dalla filosofia stessa. Egli ha infatti subito cura di osservare che Kant ha tentato una tale critica della filosofia, ma commettendo l'errore di mescolarla alla critica delle facoltà conoscitive (KA XII 113). Dal che risulta che il momento dell'indagine storico-critica deve restare nettamente distinto da quello teoretico, anche se solo il primo può fornire il materiale per elaborare il secondo.

Che qui si tratti di una rottura rispetto al passato è confermato da tre frammenti coevi nei quali la filosofia critica – o meglio, « ciò che un tempo pensai sotto il nome di filosofia critica » –, la critica della filosofia e « i miei frammenti » sono definiti come « filosofia essoterica o idealismo negativo » (KA XIX, X, 374, 375, 376). La

critica della filosofia, che dominava la filosofia precedente tanto da essere inseparabile da ogni sua formulazione, viene ora confinata in un ambito inferiore e propedeutico, o essoterico, e anche se in questi passi è chiamata filosofia, nondimeno resta chiara la sua distinzione dalla filosofia vera e propria, quella che qui vien chiamata « idealismo positivo ». Se dunque la critica della filosofia si limita ad aprire l'accesso alla filosofia restandone fuori, e se d'altra parte il nesso fra la filosofia e le altre sfere della cultura resta affidato all'enciclopedia, si capisce bene come la filosofia venga ad essere molto meglio delimitata. E cioè non oscilli piú fra la pretesa di dominare la totalità e il dissolvimento in essa conseguente all'impossibilità di realizzare quella pretesa, ma limiti la sua portata e si mantenga saldamente in questi limiti. Ciò che le consente di costituirsi come sistema. E infatti l'opera filosofica piú compiuta e sistematica di Schlegel è proprio il primo corso di Colonia.[29]

La delimitazione e la costituzione sistematica è una rilevante novità nella filosofia schlegeliana di questo periodo, che accompagna l'altro importante aspetto nuovo della relazione fra filosofia e rivelazione, che si determinerà sempre piú come una relazione di dipendenza. I due mutamenti sembrano attuarsi indipendentemente, eppure c'è fra di loro una connessione o almeno una convergenza: la delimitazione della filosofia infatti si accorda con la perdita del suo primato (a favore della rivelazione), quel primato, fondato proprio sull'unità di filosofia e filosofia della filosofia, che se da un lato metteva in pericolo la filosofia, dall'altro ne esaltava la funzione. Ora i termini sono esattamente rovesciati: la filosofia non è piú in pericolo, ma la sua funzione e centralità sembrano ridimensionate. Alle successive analisi il compito di illustrare questa tesi.

9. *La storia critica della filosofia*

Il primo libro della *Entwicklung der Philosophie* contiene, dopo i paragrafi sulla critica della filosofia di cui abbiamo parlato, l'esecuzione di tale critica, che si articola in due parti: un esame dei diversi tipi di filosofia e una breve storia della filosofia.

La tipizzazione della filosofia è diversa da quella dei primi quaderni dei *Philosophische Lehrjahre.* Le novità piú degne di nota sono la sostituzione della categoria del misticismo con quella del panteismo, il grande rilievo che viene attribuito a quest'ultimo e la

sostituzione del criticismo con l'idealismo. I tipi di filosofia sono sei nel seguente ordine: empirismo, materialismo, scetticismo, panteismo, dualismo e idealismo.

L'empirismo rappresenta per Schlegel il grado piú basso di filosofia e corrisponde a una condizione di rilassamento dello spirito e dei costumi. Fondando il sapere sulle impressioni sensibili esso non può mai pretendere all'universalità, priva le scienze dei primi principi, finisce per negare la ragione; e non riconoscendo queste conseguenze cade in contraddizione: in particolare quando si avventura in confutazioni, come ad esempio quando esclude la possibilità di intuizioni intellettuali, e piú in generale quando enuncia qualsiasi tesi filosofica dopo aver negato validità alla conoscenza razionale. L'empirismo tende, per queste contraddizioni, a finire nello scetticismo, e d'altra parte ha una tendenza al materialismo (KA XII 116-120, 185, 265-266, 272-273, 275-278; KA XIII 340-341, 344, 346-347; KA XIX, IX, 245; XII, 242).

Il materialismo poi, che al pari dell'empirismo Schlegel ritrova ben vivo nella filosofia moderna, è superiore al primo perché possiede una dimensione speculativa ed anche perché vedendo l'universo come un tutto animato e infinitamente pieno si può avvicinare alla poesia, come è particolarmente evidente nel caso della poesia greca. Il suo errore sta invece nel non poter spiegare l'ordine del mondo in quanto non pone lo spirito al primo posto, cadendo cosí anche nella difficoltà di doverlo derivare dalla materia (KA XII 120-124, 180-181, 280; KA XIII 354).

Al di sopra dell'empirismo e del materialismo Schlegel colloca lo scetticismo caratterizzato dal suo aver per oggetto la filosofia stessa, cui si rapporta però in modo contraddittorio essendone la negazione. Schlegel attribuisce grande importanza allo scetticismo per la sua funzione critica e per la sua consapevolezza dell'impossibilità di portare a compimento la filosofia. In questo senso lo scetticismo può essere considerato « una condizione necessaria della filosofia e una preparazione ad essa ». Perciò Schlegel, mentre nella *Entwicklung der Philosophie* considera i primi tipi di filosofia compreso lo scetticismo come propriamente non filosofici, nella *Propädeutik* ammette che lo scetticismo può essere posto al primo grado delle filosofie vere e proprie (KA XII 124-130; KA XIII 350, 352, 356).

10. *Il panteismo come razionalismo nichilistico*

Una ben maggiore e anche nuova importanza acquista invece l'analisi e la critica del panteismo.[30] Di esso Schlegel distingue due forme principali. La prima è il panteismo piú religioso – che è un misticismo o una teologia negativa – il quale per negare ogni determinazione positiva in quanto finita giunge a porre l'infinito come un nulla. Questa forma radicale di panteismo sopravviverebbe ormai solo piú in India. L'altra forma principale, che qui piú interessa, è quella filosofico-sistematica, che tenta, sia pure incoerentemente, di costruire sul principio negativo del panteismo un sistema positivo. A tale forma, di cui Spinoza sarebbe il maggiore rappresentante, Schlegel dà il nome di realismo (KA XII 130-135).

Ora i motivi che determinano l'importanza della critica schlegeliana al panteismo e in particolare al realismo sono almeno tre: il primo, piú interno al sistema di Colonia, è il nesso fra il panteismo e il concetto di sostanza, considerato come « un errore originario e innato », a cui si deve il fatto che « si possa giungere alla filosofia solo attraverso la critica » (KA XIX, XI, 60);[31] il secondo è il ridimensionamento della ragione e la critica al razionalismo che viene sviluppata proprio atraverso l'analisi del panteismo; il terzo è il confronto con Schelling, come anche con Jacobi, con Görres e altri ancora, cui la critica schlegeliana al panteismo darà luogo. Quest'ultimo punto riguarda però i suoi sviluppi nell'opera sull'India e perciò ne parleremo piú avanti.

Il concetto di sostanza o di cosa è « la fonte comune di ogni errore in filosofia » (KA XII 305, v. anche 308-311), ma trova particolare espressione nel panteismo in quanto realismo assoluto e cioè metafisica della sostanza unica e infinita. L'errore connesso a tale concetto riguarda il suo uso speculativo, dal momento che la sua validità è circoscritta all'ambito pratico: esso « è perfettamente sufficiente fintantoché ciò che interessa è una semplice enumerazione dei caratteri distintivi; infatti una base, un supporto ideale è qualcosa di perfettamente adeguato per l'enumerazione dei caratteri distintivi che appartengono a un oggetto, mentre i caratteri distintivi enumerati sono sufficienti a distinguere una cosa dall'altra per l'uso pratico » (*ibi*, 307). Se però quel concetto è preso speculativamente, si finisce per sostituire l'essere inerte alla vita, al movimento, al divenire, cadendo in un duplice errore: da un lato viene misconosciuta – in modi diversi – la realtà vivente dello spirito, dall'altro

si resta fermi alla contrapposizione non spiegata di finito e infinito, che solo il principio dell'infinito divenire sarebbe in grado di risolvere (KA XIII 362). L'uso speculativo del concetto di cosa è il risultato di un'indebita estensione dell'uso della ragione, quella facoltà che « sorge dall'imitazione del non-io » (KA XIX, VIII, 197).

Come il concetto di cosa è un'ipotesi accettabile solo per la prassi, cosí anche la ragione è valida solo nell'ambito della prassi. « Ogni ragione è puramente tecnica » (KA XII 340, v. 279). La ragione è pensiero passivo, esteriore, meccanico, che considera l'oggetto come un semplice dato (KA XIII 257, 295), è cioè « la facoltà del pensiero applicato alla sensibilità e delle leggi generali di questa applicazione » (*ibi*, 256); essa produce le associazioni di idee (*ibi*, 292) operando secondo i principi di identità, di non contraddizione e di ragion sufficiente, principi che « poggiano tutti sul concetto di cosa » (KA XII 320), presuppongono cioè l'immutabilità dell'essere.

Per questi suoi caratteri la ragione è una facoltà teoreticamente vuota: essa « non può conoscere nulla » (KA XIX, IX, 60), o meglio è « una fonte di conoscenza puramente negativa » (KA XII 287-288) incapace di cogliere positivamente la realtà (v. KA XIX, VIII, 343, 347; IX, 162, 280; X, 27).[32] In particolare la ragione è incapace di determinare il concetto positivo dell'infinito: « La ragione non è altro che un'astratta funzione connettiva nel finito e con il finito. La ragione abbandonata a se stessa non sarebbe mai giunta al concetto positivo dell'infinito per quanto indefinitamente avesse costruito serie concatenate di realtà finite [...]. Ciò che nell'uomo è risvegliato dalla reminiscenza, l'idea dell'unità infinita, dà, di per sé solo, semplicemente un concetto negativo dell'infinito » (KA XIII 32). Il concetto piú alto a cui si può elevare la ragione è quello dell'unità negativa dell'essere, la sostanza assoluta e unica, ma questo è proprio il concetto fondamentale del panteismo, che trae origine dunque « esclusivamente dalla ragion pura, nella misura in cui il principio di identità, il concetto negativo dell'infinità, è il suo primo e unico principio fondante » (KA XII 161).

In questo periodo Schlegel non usa ancora il concetto di razionalismo, ma è chiaro che nel panteismo egli vede un compiuto razionalismo (con tutti gli errori che l'uso speculativo della ragione comporta). Nei profili di storia della filosofia contenuti nelle lezioni di Colonia possiamo trovare, sia pure non sistematicamente sviluppati, accenni a una visione della filosofia moderna come prevalentemente determinata dallo sviluppo del razionalismo (a cui farebbe

da contrappeso positivo la linea idealistica da Leibniz a Fichte). In questo senso va interpretata l'osservazione che « il carattere generale del pensiero moderno è il tendere al metodo (si potrebbe dire come prova di debolezza [...]) » (*ibi*, 276). Ora « il metodo sta tutto nella geometria, nell'algebra e nella meccanica – ma esso serve a dar forma alla verità, non a trovarla » (KA XVIII, Beilage VIII, 5).

Il metodo dimostrativo geometrico ha dunque per Schlegel un carattere del tutto secondario, o addirittura artificiale, che diventa poi falsificante quando pretenda di essere produttivo di conoscenza. L'applicazione generalizzata del metodo della dimostrazione razionale conduce Cartesio alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, prova che non va al di là del concetto negativo di Dio. Ma questo è proprio il germe del panteismo (KA XII 264). Piú tardi Schlegel affermerà che « per la ragione scientifica, quando essa voglia comprendere la verità avvalendosi soltanto delle proprie forze, questo errore [panteistico] è cosí naturale, che fu solo per mancanza di profondità e di uno spirito risoluto che Cartesio, dal cui sistema Spinoza prese l'avvio, evitò di cadere nel medesimo abisso, di cui si trovava ai margini » (KA VI 355). Spinoza sembra dunque un esito quasi obbligato delle premesse cartesiane, un esito poi che domina largamente gli sviluppi della filosofia moderna, tanto che « l'illuminismo sarebbe una generalizzazione dello spinozismo » (KA XIX, VIII, 121) e Spinoza l'esito supremo della filosofia moderna prima dell'idealismo (*ibi*, IX, 124).

Le obiezioni di Schlegel al razionalismo panteistico (che hanno molti punti di contatto con quelle di Jacobi) sono di ordine metafisico e di ordine etico. Quanto al primo aspetto Schlegel insiste particolarmente sul carattere nichilistico del panteismo conseguente alla negazione del mutamento, del movimento e della vita (v. KA XII 309). « Il panteismo non è che spirito del nulla – abisso del vuoto della ragione umana » (KA XIII 402). Poiché si parte dal suo concetto negativo e non le si riferisce alcuna qualità e alcun predicato, la divinità « viene spiegata molto coerentemente come l'infinito nulla » (KA XII 135). Ma non solo la divinità è il nulla; anche il mondo è ridotto al nulla perché il panteismo « separa finito e infinito, e nega però la realtà del primo » (KA XIII 161), in quanto non lascia sussistere che l'Uno. Il panteismo, che in oriente avrebbe trovato particolare espressione nel buddismo e in occidente nell'eleatismo, mostra soprattutto in queste sue prime forme il suo carattere nichilistico: nel primo caso ponendo l'indifferenza di es-

sere e non essere (KA VIII 249), nel secondo mediante il principio dell'Uno-tutto (KA XII 189). Un tale rigoroso panteismo conduce facilmente allo scetticismo, come dimostra ad esempio l'influsso di Zenone sullo scetticismo dei sofisti (*ibi*, 127). L'idea negativa dell'infinito non lascia sussistere nulla di vero al di fuori di sé (ed anzi rende inutile la ricerca perché al di là dell'Uno-tutto non vi è nulla di vero) (KA VIII 243) ed è essa stessa un concetto incomprensibile e nullo (KA XII 127).

Il panteismo europeo successivo sarebbe invece caduto nell'incoerenza. Nella pretesa infatti di costruire un sistema compiuto « vengono aggiunte al concetto negativo dell'unità assoluta altre determinazioni positive, prese a prestito da altri sistemi filosofici o dal modo di vedere comune; in questo modo sorge la falsa impressione che la molteplicità e la pienezza non sarebbero completamente eliminate ed escluse, ma affermate e incluse nell'unità » (KA XIII 363). A ciò si arriva facilmente partendo dall'evidenza assoluta del concetto negativo dell'infinito e « applicandola alle determinazioni positive che non gli appartengono, ma gli vengono collegate con ragionamenti sofistici » (*ibi*, 364).

Sul piano etico, allo stesso modo, la conseguenza piú coerente del panteismo sarebbe l'annichilimento: « una filosofia che ha solo un concetto negativo della realtà suprema, cercherà di operare la riunificazione con quest'unico essere vero e reale solo in modo negativo, una follia la cui realizzazione pratica porta con sé le piú orrende conseguenze » (*ibi*, 361), e cioè « l'autoannichilimento corporale e spirituale degli asceti indiani » (*ibi*, 364). Nell'opera sull'India invece Schlegel insisterà di piú sull'eliminazione della distinzione fra bene e male, che il panteismo comporta nella misura in cui afferma che tutto è buono e il male è solo apparenza. Ciò porta a considerare le azioni dell'uomo come indifferenti e produce – invece che quel processo di autodistruzione che si è detto – « una bella apparenza di serenità e di intima pace con se stessi » (KA VIII 199-201, 243-245).

Piú positivo è il giudizio sulla dimensione etico-religiosa del pensiero di Spinoza. In lui Schlegel ritrova il principio dell'amore, che conferirebbe al suo sistema un valore, una bellezza e una verità maggiori rispetto agli altri sistemi panteistici: « non per il suo sistema, ma per il suo sentimento dell'amore Spinoza si elevò alla religione piú pura » (KA III 92-93), e a un rigoroso senso morale (KA XII 270). Queste osservazioni sono anche il segno di una certa

ambivalenza nel rapporto di Schlegel con Spinoza e con il panteismo in generale, ambivalenza che si scioglierà solo nello scritto sull'India e nella polemica con Schelling; ma di ciò piú avanti.

11. *Dall'idealismo dualistico all'idealismo compiuto*

Se l'analisi del panteismo ha sullo sfondo il confronto con Schelling, quella dell'idealismo si misura ovviamente con Fichte. Una forma affine all'idealismo è il dualismo – la cui maggiore espressione è la filosofia di Platone – che afferma il primato dello spirito, ma ammette una materia originaria. Il dualismo nasce dal fatto che lo spirito è definito anzitutto come intelletto, che, non essendo produttivo, presuppone sempre un oggetto o una materia da intuire o da formare. La filosofia dualistica è cosí un idealismo incompiuto, limite che avrebbe evitato se avesse posto il principio della coscienza nel desiderio e nell'amore invece che nell'intelletto. Ciononostante il dualismo costituisce il primo positivo orientamento verso la vera filosofia, l'idealismo (KA XII 136-143, 154-155, 182, 216-218). Le prime tracce di idealismo sono rinvenibili nelle filosofie di Eraclito e di Aristotele, anche se l'idealismo vero e proprio è tipico solo dell'età moderna: esso infatti non è un prodotto della ragione naturale – che si sviluppa presso i greci – ma della « ragione artificiale, che riflette su se stessa » (KA XII 138). « L'essenza dell'idealismo consiste nel considerare veramente reale e attivo solo ciò che è spirituale, nel negare qualsiasi realtà al corpo e alla materia spiegandoli come semplice apparenza ed errore o riconducendoli allo spirito e risolvendoli interamente in esso » (KA XIII 371).

Tuttavia il modo in cui l'idealismo ha solitamente negato la materia è insufficiente. Riducendola ad apparenza, resta pur sempre il problema di spiegarla come apparenza. Se la si riconduce alle leggi dell'io, non si risolve il problema, perché resta da spiegare chi abbia dato all'io le sue leggi. D'altra parte l'apparenza della materia non può essere ridotta a vuota apparenza: infatti una vuota apparenza, una sorta di « vuoto mondo del nulla », è inconcepibile che sussista nella realtà infinita. Se poi si ammette che l'apparenza nasca da un'autolimitazione dell'io e però non si vuole ricondurla ad un atto arbitrario, con il che tutto cadrebbe nell'arbitrarietà, allora essa deve essere necessaria. Ma l'io non può limitarsi necessariamente, se non vi è costretto da qualcosa di esterno: ecco allora che si ac-

corda la priorità al « qualcosa » che costringe l'io ad autolimitarsi (KA XII 148-152). Sono queste le difficoltà che hanno impedito all'idealismo, da Cartesio sino a Fichte, di costituirsi come sistema compiuto.

Ciò che Schlegel tenta è una correzione e un compimento della filosofia di Fichte. L'ammirazione per i suoi meriti è sempre molto viva in Schlegel, particolarmente per quanto riguarda la confutazione dell'empirismo, la determinazione dei principi della libertà e la scoperta del vero metodo filosofico (KA III 6, 47-48; KA XVIII, VII, 53; Beilage VI 543; KA VIII 63, 65-66).[33] E tuttavia anche Fichte sarebbe rimasto invischiato nel dualismo, non giungendo ad elevarsi, « per timore di *Schwärmerei* », all'« idealismo dell'egoità incondizionata » (KA XII 293, v. 310). In lui resterebbero residui di empirismo avendo egli « reintrodotto nella sua filosofia la cosa in sé, come un qualcosa che deve dare all'io il primo impulso esterno alle rappresentazioni » (KA XII 147).

Frequente ricorre il parallelo fra il sistema di Fichte e quello di Aristotele. I tre principi aristotelici della materia, della forma e della privazione corrisponderebbero ai principi del sistema fichtiano: la forma come pura attuosità corrisponde all'io puro, la materia è il qualcosa indeterminato che con il suo urto produce l'autolimitazione dell'io, la privazione come ciò che attraverso la limitazione della materia indeterminata causa la determinazione della forma corrisponde a ciò che consente la limitazione dell'io attraverso le leggi del pensiero (*ibi*, 227-228, 292; KA XIII 373). Il parallelo con Aristotele, ripetuto anche a proposito della seconda fase del pensiero di Fichte (KA VIII 75), è forse un po' traballante, serve tuttavia a confermare che Schlegel vede in Fichte l'incapacità di giungere a una prospettiva idealistica coerente, possibile soltanto quando si trovi una connessione non dualistica tra finito e infinito. Quella connessione che solo il principio dell'amore può rendere possibile, evitando altresí altre conseguenze erronee in cui cadrebbe Fichte, quali quella di concepire l'io anche come oggetto (KA XII 342) o quella di porre l'io assoluto come prodotto del nostro io finito (*ibi*, 343), o infine quella di costruire una morale astratta ed esteriore in quanto fondata sulla ragione invece che sull'amore (KA XIII 68, 85).

12. *La teoria della coscienza: amore e intelletto*

Il risultato dell'analisi dei sistemi filosofici e in particolare il confronto con il panteismo e con l'idealismo fonda l'esigenza di quell'idealismo compiuto e nuovo,[34] di cui Schlegel tenta di esporre le linee nella *Entwicklung der Philosophie*.

Se si esclude la definizione della filosofia come scienza fondamentale, anima di tutte le scienze e come tale priva di oggetto specifico (KA XIII 188-189, v. anche KA XVIII, VI, 69; KA XIX, XI, 230), definizione da un lato molto generale e dall'altro connessa al problema, già discusso, dei rapporti fra filosofia ed enciclopedia, sono due le determinazioni dell'oggetto della filosofia che troviamo nei corsi di Colonia. Anzitutto la filosofia è conoscenza della realtà suprema, cioè dell'infinito (KA XII 165, v. anche KA XIII 387) ed anzi « conoscenza positiva dell'infinito » (KA XIII 350). Ma poiché il suo punto di partenza per conoscere l'infinito è la coscienza, si può anche dire che è questa il suo oggetto privilegiato (*ibi*, 191, v. anche KA XVIII 572). La psicologia, intesa come teoria della coscienza, è perciò la prima parte del sistema filosofico e sta a fondamento di tutte le altre (KA XII 315, KA XIII 190-191).

L'analisi della coscienza (KA XII 324-408) muove dal suo grado piú basso, che è anche quello sulla cui determinazione non sorgono contestazioni, e cioè dall'intuizione. Se è data l'intuizione, allora sono dati il senso, la ragione e la volontà. Il senso è il momento passivo dell'intuizione; la ragione è il momento attivo, l'intuizione che ritorna su se stessa; la volontà è necessaria per fermarla su di un oggetto determinato impedendo alla riflessione dell'intuizione di procedere all'infinito. Nell'intuizione l'esistenza dell'oggetto è dubbia (esso appare, insieme, in noi e fuori di noi); l'io invece è certo, ma non è conosciuto chiaramente, perché all'intuizione che fissa e irrigidisce i suoi oggetti l'io non può che sfuggire continuamente. Perché l'io ci sia dato occorre un atto di fede, un salto prodotto dalla libertà e nel quale ci pensiamo come infiniti.

In questo modo non è però ancora risolto l'enigma dell'io. Esso infatti si presenta come qualcosa di « incomprensibile », caratterizzato com'è dall'antinomia per cui ci sentiamo insieme finiti e infiniti. La soluzione dell'antinomia è il punto piú delicato del sistema: se infatti in qualche modo lascia sussistere l'apparenza del finito accanto all'infinito, fallisce il suo compito. Come si è detto sopra, Schlegel risolve l'antinomia considerando l'io che appare finito come

soltanto una parte di se stesso, una parte dell'io originario, l'*Ur-Ich* onnicomprendente, che è « il concetto che propriamente fonda la filosofia » (*ibi*, 337). L'apparenza della finitezza nasce dalla vita dell'io originario, che non è una morta sostanza, ma piuttosto divenire infinito, divinità diveniente che si manifesta come mondo infinitamente diveniente.

Come senso, ragione e volontà sono le condizioni dell'intuizione, cosí memoria, intelletto e amore sono le tre condizioni del sapere autentico. La teoria dell'io come parte di sé, che deve ritrovare se stesso, conduce alla memoria: il ritrovare presuppone infatti il permanere di un legame con ciò che si è perso. Questo legame è l'unità di finito e infinito, che il divenire dispiega e che attraverso il divenire deve ricostituirsi compiutamente. La memoria è la prima fonte di conoscenza, la seconda è quella che Schlegel chiama sentimento o intuizione spirituale: la prima è il ritrovamento dell'io integro, la seconda è la percezione dell'altro io (il *gegen-Ich*) nel mondo diveniente. Se infatti ciò che nell'intuizione appare come non-io è in realtà un io, o espressione di un io (e cioè un significato, una parola), allora la comprensione dell'oggetto dell'intuizione è una « congiunzione e fusione dell'io intuente con l'io intuito » (*ibi*, 355), e cioè un sentimento d'amore. La conoscenza è questa penetrazione nel senso intimo delle cose, cioè nei significati spirituali. Perché essa si attui occorre però una speranza e una fede nella raggiungibilità dell'unità degli spiriti. Amore, speranza e fede sono cosí le condizioni ultime della conoscenza.

Se il sentimento, insieme alla memoria, è la fonte del sapere, « l'intelletto ne è l'unico strumento » (KA XIX, XII, 199). « Senza sentimento non c'è alcun intelletto », ma d'altra parte « senza intelletto il sentimento non è comunicabile » (*ibi*, 198). Ma per determinare la natura e la funzione dell'intelletto bisogna prima precisare il suo rapporto con l'immaginazione. L'immaginazione è, al contrario della ragione, pensiero libero (KA XII 358-359, 361; KA XIII 396), è la stessa libertà dell'io (KA XIII 399), il « respiro dell'anima », la sua « capacità di dilatarsi e di contrarsi » (KA XII 360-361). L'immaginazione è relativa all'« infinita varietà e pienezza del mondo » (*ibidem*). Ora se l'intelletto deve mirare a una comprensione che non irrigidisca la realtà, ma ne colga la vita e il senso ultimo, se deve cioè « raccogliere in unità la pienezza e la varietà del mondo » (*ibidem*) producendo concetti viventi, allora l'immaginazione ne è una condizione necessaria. Anche se, per quanto i con-

cetti cerchino di comprendere la pienezza della vita, è chiaro che « la riconduzione del molteplice all'unità può essere sempre ulteriormente sviluppata » (*ibi*, 365), mentre il concetto di volta in volta non può che ridurre la pienezza della vita stessa.

Da questa imperfezione del sapere nasce il bisogno della rappresentazione, che ha il compito di ridare « la mobilità e la pienezza della vita » e di misurare l'adeguatezza del concetto (*ibi*, 365-366). Ma anche per la rappresentazione deve intervenire l'immaginazione, che è appunto « la capacità dell'io di assumere l'intera pienezza del mondo e di riprodurla come infinita varietà e pienezza » (*ibi*, 367).

Il pensiero come immaginazione e intelletto si muove dunque tra quelli che sono i due poli della visione del mondo schlegeliana: l'infinita unità e l'infinita varietà e pienezza. Ora mentre la prima è conosciuta attraverso la memoria ed è un « concetto divino [...] a cui l'uomo non si sarebbe sollevato se non fosse stato una cosa sola in Dio e con Dio » (*ibi*, 381), la seconda ci è data da un presentimento, un sentimento cioè che anticipa la compiutezza infinita e che come tale non può essere prodotto da noi, ma ci deve venire dalla divinità (*ibidem*). Ma la radice della coscienza, il suo principio e il suo culmine, è l'amore. Sono amore infatti sia la memoria come unità con Dio, sia il presentimento dell'infinito, in quanto desiderio dell'infinito stesso, sia l'attività della comprensione che mira all'unione cosciente degli spiriti.

Gli elementi e le condizioni del sapere fin qui presentati sono poi da Schlegel ripresi e ulteriormente sviluppati in rapporto alla condizione specifica della coscienza umana, che è, come sappiamo, la frammentazione. Nella coscienza frammentata l'amore non si presenta immediatamente, ma presuppone una condizione, il *Gewissen*, che è il sentimento dei rapporti fra uomo e Dio, e che ha una valenza tanto teoretica quanto morale e religiosa. Non si può dare autentico amore o autentico sapere (*Wissen*) che non sia determinato e delimitato da questo sentimento, che – par d'intendere – non è proprio di ogni coscienza, ma solo della coscienza frammentata, quella in cui è intervenuta un'interruzione della perfetta continuità originaria di finito e infinito. Il *Gewissen* dunque connette finito e infinito presupponendo una loro separazione, ma ciò che esso produce non è una fusione bensí una riunificazione che mantiene la distinzione. Nell'uomo il *Gewissen* ha cosí una seconda funzione, quella di garantire l'individualità, facendo da contrappeso al sentimento dell'infinita pienezza, che, se fosse dominante, farebbe

perdere « il nostro io e la personalità come una goccia nell'oceano » (KA XII 397).

Alla condizione di frammentazione Schlegel riferisce poi due funzioni della coscienza, a cui nella prima fase del suo pensiero aveva dato particolare rilievo, e cioè il *Witz* e l'entusiasmo. Il *Witz* è « l'attività in cui piú che altrove la coscienza si manifesta come frammento » (*ibi*, 392). Essa è simile all'immaginazione, ma il suo procedere non è connesso, ma piuttosto per lampi, senza relazione a ciò che precede; con il *Witz* la coscienza superiore scende nell'inferiore, ne rompe i limiti. Nell'entusiasmo avviene il movimento contrario: la coscienza limitata si eleva al di sopra dei propri limiti. Ciò a cui però la coscienza deve tendere, riguardo al sapere, è l'intelletto, che subordina a sé il *Witz* e unisce la memoria e il presentimento (che può anche definirsi « un entusiasmo continuato », *ibi*, 407). L'intelletto mirando a unire infinita unità e infinita varietà e pienezza è l'unica facoltà che tende alla perfetta compiutezza. Perciò Schlegel scrive che « l'intelletto non è altro che il concetto del compiuto », è « l'orientamento del pensiero al compiuto » (*ibi*, 406). Il suo scopo è proprio quello di « togliere la frammentazione e la divisione della coscienza, di risolvere la scissione tra unità e pienezza » (*ibi*, 407).

13. *La natura e la libertà dell'uomo*

La seconda parte del sistema, la *Teoria della natura* (KA XII 409-476) è largamente ispirata al pensiero di Böhme e vuol essere una costruzione genetica del mondo inteso come mondo-io, come io infinito. L'origine del mondo è, come per la coscienza, il desiderio-amore, il cui primo movimento non può essere deducibile. Il mondo-io è originariamente un'unità infinita e indifferenziata, nella quale sorge il presentimento (un calmo e silente sentire) e il desiderio dell'infinita pienezza. Di qui nasce un'infinita e indeterminata espansione, che è lo spazio. Compiuto lo spazio, l'attività deve ritornare al suo inizio. Il ritorno al principio è infatti una delle due leggi del divenire. La seconda è il salto nell'opposto, ma questa si può applicare solo al particolare e non alla totalità, giacché per la totalità quella legge comporterebbe il rovesciarsi nel nulla.

Ritornando al principio il desiderio ha un secondo inizio, reduplicato e rafforzato, non piú calma espansione, ma brama inquieta

e veemente, fuoco celeste. L'opposizione che qui si determina fa sorgere la coscienza dell'unità originaria, la reminiscenza dell'origine. Il cosciente ritorno al principio è il tempo: secondo Schlegel infatti la dimensione costitutiva del tempo è il passato. Dal punto di vista spaziale invece la reminiscenza dell'origine, attività pacificante, è l'elemento dell'acqua, principio della neutralizzazione. La lotta del fuoco e dell'acqua produce l'infinita molteplicità, e può elevarsi attraverso diversi gradi all'unità ricostituita, che è la luce e la libertà. La lotta ha però un altro esito possibile, può tendere cioè all'annientamento degli elementi e alla privazione della libertà. Ciò produce l'elemento della terra, ciò che è rigido e chiuso e che tuttavia è necessario al compimento del tutto, in quanto la molteplicità può essere sviluppata solo in esso.

L'elemento terrestre non è dunque il principio cattivo. Questo va piuttosto identificato nel fuoco quando si ritrae in se stesso diventando distruttivo e autodistruttivo. Tale distruzione, cosí come anche la formazione della luce, non è necessaria, ma frutto di libera scelta. Il principio distruttore non è dunque necessario al compimento del mondo, esso non può convertirsi in bene. Si deve piuttosto pensare che esso, conformemente alla sua natura, finisca per autodistruggersi. Ogni positiva realtà del mondo è invece organica, secondo diversi livelli di organizzazione. E non solo organica, ma anche perfettibile, perché l'elemento terrestre ha bisogno di una lunga lotta per liberarsi dalla rigidità e giungere alla luce.

Sulla teoria della natura s'innesta la teoria dell'uomo (KA XIII 3-35), considerato qui come prodotto finale e vertice della storia della terra: nell'uomo infatti l'elemento terrestre trapassa nel mondo della libertà. D'altra parte non si può spiegare l'uomo al di fuori del suo legame con il mondo. È tale legame che anzitutto spiega perché l'uomo sia una coscienza razionale. La ragione è infatti spirito terrestre, legato al principio della sostanza, è il pensiero nel suo grado piú basso derivando dall'influsso dell'elemento terrestre sulla forza del pensiero. Dovendo elevare l'elemento terrestre alla sfera della libertà, l'uomo ha un compito prevalentemente pratico: la prassi infatti ha la funzione di annullare l'inerte. Come tale però svolge una funzione negativa, il positivo nell'uomo è la conoscenza pura, ciò che accomuna l'uomo agli esseri superiori.

Il legame con il mondo è determinante anche per la libertà. Secondo Schlegel l'uomo è certo radicalmente libero in quanto nessun limite è mai assoluto, ma questa è solo una libertà negativa. La

libertà positiva si ha solo nel legame con il tutto, in quell'operare efficace (proprio dell'umanità piú che del singolo) che consiste nel promuovere gli scopi del mondo, nel formarlo e compierlo. La prassi vive dell'opposizione fra l'inerte e il libero, contraddizione che può essere mediata solo dal principio della perfettibilità e della progressività. Questo principio non può però essere applicato a tutta la storia perché con l'uomo sorge la possibilità dell'errore (che è l'affermazione del primato dell'inerte) e quindi della regressione. Vanno invece applicate alla storia le due leggi generali del divenire: « Si può stabilire come legge generale della storia che i singoli sviluppi, conformemente alla legge del salto nell'opposto, costituiscono delle opposizioni, si dividono in epoche e periodi, mentre la totalità dello sviluppo forma un circolo, ritorna al principio » (KA XIII 27).

Questa legge vale per l'umanità nel suo complesso, ma l'uomo non si riduce all'umanità. Schlegel riconosce all'uomo la possibilità, se non di rinnegare la sua epoca, di sollevarsi però al di sopra di essa. Le opere dello spirito, in parte, e la vita interiore, interamente, si sottraggono alle leggi della realtà esterna. In tal modo Schlegel cerca di salvaguardare l'individualità, che pure nella sua concezione resta subordinata al legame organico con il tutto prodotto dall'amore. Questo equilibrio si esprime chiaramente nella teoria dell'immortalità personale che è intesa come riunificazione con Dio nella quale va sí perduta la comune particolarità, i limiti della personalità, ma non la personalità stessa, la pienezza dell'individualità. A proposito dell'immortalità è ancora interessante ricordare come in essa Schlegel non veda una condizione data, ma il risultato dello sforzo di porsi come libertà al di là dei limiti dell'esistenza terrestre. L'uomo immorale, se non si dissolve, ricade però nell'animalità, in quell'elemento da cui era sorto, in una negativa conferma dell'indissolubile connessione dell'uomo con il mondo.

14. *Sistema e sapere vivente*

La parte successiva del corso di Colonia, e cioè la *Teoria della divinità*, segna una svolta del discorso in quanto conduce la filosofia ai limiti delle sue possibilità e al punto in cui tocca la rivelazione. A questa parte segue la filosofia pratica comprendente l'etica, il diritto e la politica. Queste ultime sezioni sono meno importanti per

il mio tipo di approccio alla filosofia schlegeliana: di esse toccherò soltanto taluni aspetti particolari. La teoria della divinità investe invece la questione decisiva del pensiero di Schlegel in questa fase. Mi pare opportuno allora affrontarla nel contesto di un esame delle novità riguardanti i caratteri della filosofia emerse nel periodo di Colonia. Abbiamo già parlato della determinazione dell'oggetto della filosofia. Si tratta ora di precisare meglio il metodo, la forma, il principio, l'origine e i limiti della filosofia.

Nelle osservazioni sul metodo e sulla forma della filosofia ritroviamo in questo periodo molte tesi della fase precedente. Anzitutto viene affermata l'inseparabilità del metodo e della forma dal contenuto (KA XII 313). E poiché oggetto della filosofia è l'infinito, essa avrà una forma infinita: « La conoscenza di un oggetto infinito è infinita come l'oggetto stesso, non può mai essere compiuta, mai essere espressa pienamente in parole determinate, mai essere chiusa e compresa negli stretti limiti di un sistema » (*ibi* 166). La filosofia sarà sempre incompiuta non potendo esaurire il suo oggetto (*ibi* 126, 214; KA XIII 317-318), al punto da non poter propriamente essere definita scienza dell'infinito, ma solo un tendere alla scienza dell'infinito (KA XII 166, 202), un semplice avvicinamento alla verità (KA XIII 314, 350), la quale potrà essere espressa solo in allegorie (KA III 99) o per analogie (KA XII 214, KA XIII 314-316).

Se la filosofia coglie la verità solo indirettamente (v. KA XIX, x, 230), allora il suo compito principale è quello di sgombrare il campo dagli errori. Il suo metodo sarà dunque critico-polemico (*ibi*, x, 142; KA XIII 317-318), o almeno dialettico in senso socratico-platonico, e cioè come continua alternanza di domanda e risposta, dove la risposta non appena la si voglia considerare come definitiva si rivela insufficiente e riapre nuovi problemi (KA III 98-100). Schlegel ripropone talvolta anche il tema dell'oscillazione fra sistema e non sistema, ma lo fa in un modo diverso, considerando cioè il sistema come forma provvisoria (KA XIX, IX, 346) oppure strumentale, che diventa una falsa tendenza solo se pretende di fornire un'esposizione esauriente della filosofia (KA III 100). Ricondotta in tali limiti la forma sistematica è resa in fondo accettabile e neutralizzata. Precedentemente Schlegel pensava a un'oscillazione costante fra sistema e non sistema o al sistema di frammenti, e cioè alla legittimità della pretesa di totalizzazione, sia pure inesauribile, propria della filosofia; ora sembra rinunciare molto meno di prima al sistema, ma molto di piú alla *ybris* del sistema. In effetti le sue

concezioni del metodo e della forma della filosofia come infinita, dialettica, asistematica, ora corrispondono poco alle sue esposizioni filosofiche. Il corso di Colonia non è certo un sistema di frammenti e il limite del sistema non è posto tanto nel suo essere infinitamente aperto, quanto nel suo subordinarsi alla poesia o alla verità rivelata.

Nel medesimo corso però Schlegel elabora alcuni tratti di una teoria del cosiddetto sapere vivente, ripresi poi nella recensione a Fichte del 1808, che conduce a porre il problema in un modo nuovo e diverso. Si è già detto di come Schlegel spieghi e valorizzi la funzione dell'intelletto come unica facoltà conoscitiva capace di connettere infinita unità e infinita varietà e pienezza. Sull'intelletto si fonda la possibilità di concetti viventi, e cioè concetti organici capaci di articolare e unificare elementi molteplici e opposti e di connettersi con la suprema conoscenza, quella dell'io infinito (KA XII 315, 362-364; KA XIII 263). Un concetto filosofico, in particolare, è una costruzione organica di piú concetti, e a questo proposito Schlegel accenna a un senso positivo della sistematicità: « Ciò che abitualmente è chiamato sistema non è altro che un alto concetto; merita infatti di essere chiamato sistema ciò che ha unità e articolazione organica » (KA XII 365).

Che la filosofia debba e possa essere un tale sapere vivente è confermato dalla tesi secondo cui la coscienza filosofica non è (come vuole Fichte) una coscienza artificiale, distinta da quella comune, ma la coscienza della vita nella sua forma piú pura e vitale, « la vita della vita » (*ibi* 367, 399), e dunque destinata a cogliere e ad esprimere adeguatamente l'essenza della vita stessa. La conclusione della recensione a Fichte costituisce un prolungamento e uno sviluppo di questa tesi. Qui Schlegel lamenta che Fichte soggiaccia ancora al *proton pseudos* della filosofia moderna, il voler abbassare la filosofia a scienza, e che, di conseguenza, dopo aver posto giustamente come principio supremo l'amore, non giunga poi a trovare un sapere adeguato a tale principio. Secondo Schlegel, se il sapere piú elevato non ha un carattere puramente negativo, ma deve rappresentare « l'amore stesso come creatore della vita », allora non può ridursi alla « comune oggettività del sapere scientifico, ma neppure cadere nella soggettività della fede. Si deve piuttosto pensare a qualcosa di superiore sia alla fede sia al sapere, una terza forma di conoscenza che abbracci la fede e il sapere, confermando la prima e animando il secondo » (KA VIII 84-85).

Schlegel interrompe qui il discorso dicendo di non poterlo svi-

luppare in quel contesto. In effetti questa idea di un sapere superiore, che unifichi fede e sapere scientifico, inaugura il terzo periodo della speculazione schlegeliana ed è ormai proiettata verso di esso. Per questo secondo periodo va forse detto che il procedimento sistematico adottato esprime due diverse e persino antitetiche tendenze: da un lato sancisce i limiti della filosofia mostrando, almeno indirettamente, la sua insufficienza e la conseguente necessità di integrarsi con altre forme di espressione della verità; dall'altro nasconde l'intenzione di costruire un sapere filosofico vitale capace di abbracciare l'organicità della vita senza cadere nelle astrattezze del sistema razionalistico.[35] Assistiamo qui al passaggio da un rapporto fra filosofia e verità di tipo critico-negativo e allusivo-indiretto a un rapporto di tipo positivo, nel quale la positività sarà offerta dalla rivelazione: « Se nella filosofia non c'è nessuna rivelazione, allora anche la critica non conduce a nulla » (KA XIX, IX, 255). La filosofia di Colonia è effettivamente una filosofia di passaggio, forse persin piú instabile di quella giovanile.

15. *Inizio e principio della filosofia*

Anche la determinazione dell'origine, del principio e dell'inizio della filosofia mostra i segni di una graduale evoluzione del pensiero di Schlegel verso nuove posizioni. Il problema dell'origine della filosofia acquista grande rilievo e richiede un'apposita, successiva, trattazione. Quanto al punto di partenza del filosofare, esso non coincide piú con la filosofia della filosofia, giacché ora la storia critica della filosofia è considerata esterna alla filosofia stessa. E tuttavia per determinare l'inizio della filosofia Schlegel considera necessario passare attraverso una storia critica della filosofia, per evitare le vie sbagliate (KA XII 166-168), o perché l'indagine storica facilita quella speculativa (*ibi*, 170-171).

Ora uno dei risultati principali che Schlegel trae dall'indagine sulla storia della filosofia è un quadro critico delle diverse ipotesi riguardanti le fonti e il punto di partenza della conoscenza filosofica. In esso risulta in primo luogo l'inadeguatezza dell'esperienza come punto di partenza della filosofia in quanto ci dà solo una certezza relativa e non può rispondere alle questioni fondamentali della destinazione dell'uomo, dell'immortalità, della divinità, eccetera. Si può allora pensare di ricorrere alla reminiscenza e all'intuizione intel-

lettuale. Queste però non possono essere all'inizio del filosofare perché presuppongono già una teoria della coscienza, per la quale occorre trovare perciò un altro punto di accesso. Per la stessa ragione non si può partire nella conoscenza filosofica dalla rivelazione perché ogni rivelazione ha sempre bisogno di una comprensione e di una spiegazione che possono essere fornite solo dall'intelletto, ma l'intelletto può essere definito solo all'interno di una teoria della coscienza. Nemmeno, poi, la filosofia può muovere dai contenuti e dalle leggi della ragione. La storia della filosofia appare infatti come una storia degli erramenti e delle contraddizioni della ragione, che perciò, almeno come ragione naturale, non può essere una guida sicura. Occorre qui di nuovo una teoria della coscienza capace di render conto anche della ragione naturale e dei suoi erramenti.

Per costruire tale teoria ci si deve elevare a un punto di vista capace di abbracciare la coscienza stessa. Tale punto di vista è fornito dall'autointuizione, che è dunque « il piú sicuro punto di partenza della filosofia », un'autointuizione ben diversa da quella empirica, passiva e sensibile, e cioè un'autointuizione in cui la coscienza agisce e osserva il suo agire (*ibi*, 296-299). Questa autointuizione è l'organo della teoria della coscienza, è quella coscienza filosofica che Schlegel definisce come vita della vita.

Un tale punto di partenza può stare all'inizio di uno sviluppo sistematico della conoscenza filosofica, mentre prima, quando l'inizio della filosofia era la sua problematizzazione con un'accentuazione della dimensione critico-negativa del pensiero quale dimensione costante di tutta la filosofia e non solo della sua introduzione, ciò non era possibile.

Il principio della filosofia poi era stato determinato come una coppia di principi reciproci, il che produceva una filosofia come circolo sempre di nuovo riaprentesi. Si può dire che anche ora la metafisica schlegeliana sia retta da due principi reciprocamente condizionantesi: l'infinita unità e l'infinita varietà e pienezza. Ma al di sopra di quelli ora Schlegel pone l'amore come ciò che è capace di unirli e che sta alla base delle diverse forme in cui avviene quella unificazione, dal sentimento della bellezza (*ibi*, 388) all'opera dell'intelletto o, ancor prima, alla vita come tale (*ibi*, 142). L'amore è « il principio da cui tutto sorge e la risoluzione in cui tutto torna » (*ibi*, 380).[36] Assumere l'amore come primo principio non significa certo bloccare la comprensione dell'essere nella rigidità del sistema,

ma tuttavia è indice di un'accresciuta propensione verso una visione unitaria e meno frammentata della realtà.[37]

16. *La rivelazione completa la filosofia*

Il tema dell'origine della filosofia nell'attuale fase del pensiero schlegeliano è un aspetto del piú ampio problema del rapporto fra filosofia e rivelazione. Sarà perciò necessario esaminare subito questo problema, che affronteremo cominciando dalla *Teoria della divinità* (KA XIII 37-51).

Il nocciolo di questa teoria è che sul piano strettamente filosofico si può provare con assoluta certezza soltanto lo spirito divino, il Figlio è invece altamente verosimile, mentre la realtà del Padre può solo essere rivelata, limitandosi la filosofia a spiegarne la possibilità, il concetto. Si è visto infatti che per spiegare la natura è sufficiente il desiderio, che è « la madre di tutte le cose ». Ma il desiderio si connette immediatamente solo con il concetto dello spirito, che « lo ha acceso come inizio del mondo ». Il desiderio è desiderio dell'infinito; la produzione del mondo, che ne segue, è perciò generazione e rivelazione della divinità stessa. Non si può spiegare l'infinità e la spiritualità del mondo (il mondo è mondo-io) senza porre all'inizio un principio divino. Ma questo principio divino non s'identifica con Dio-Padre creatore e reggitore del mondo.

Se il Padre non è richiesto per spiegare la natura, la sua realtà, conosciuta per rivelazione, diventa necessaria per spiegare lo stato attuale del mondo. Secondo Schlegel il mondo nel suo sviluppo è giunto all'ultimo grado, ha cioè sviluppato tutte le sue potenzialità fino al punto in cui la forza della luce è in grado di liberare l'elemento terrestre dalla sua rigidità. Ora sembra che non ci sia alcuna ragione per cui quest'ultimo svolgimento non si compia. Se però si compisse rapidamente, tutto ciò che è incompiuto e non è pronto alla trasfigurazione spirituale dovrebbe andare distrutto. Il fatto che lo sviluppo del mondo sia trattenuto fa allora pensare a un reggitore amorevole e misericordioso che vuole lasciare tempo anche alle realtà piú piccole e particolari perché possano giungere a compimento: questo è Dio-Padre. La sua azione sul mondo richiede un mediatore, il Figlio, che risulta filosoficamente piú verosimile del Padre in quanto il suo operare – come spirito che anima e ordina la terra e protegge contro il principio cattivo – è immanente.

Di questa teoria della divinità mi preme cogliere qui soprattutto un aspetto, e cioè che il rapporto tra filosofia e rivelazione positiva è di complementarità ed anzi di perfetta integrazione: la filosofia deve ricorrere alla rivelazione positiva, ma questa non contraddice la filosofia, che anzi dimostra i contenuti della rivelazione come possibili e verosimili. E in questo modo d'altra parte, come Schlegel sottolinea concludendo la sua teoria della divinità (*ibi*, 62), la filosofia è necessaria per una chiara e oggettiva comprensione della rivelazione.

Che filosofia e religione abbiano lo stesso oggetto è un risultato acquisito da Schlegel già nel periodo giovanile. E ora egli rivendica al suo idealismo compiuto il merito di aver costruito l'unica filosofia che si accorda con la religione (*ibi*, 273, KA XII 341). La filosofia differirebbe dalla religione solo per la lettera (KA III 9) e il suo nucleo interno sarebbe religione (KA XIX, XI, 232; v. x, 345). Se è « scienza della realtà piú alta, cioè della divinità », la filosofia sarà « teosofia », e poiché questa non è possibile senza rivelazione, allora « nella forma piú elevata di filosofia [...] religione e filosofia sono necessariamente unite » (KA XII 258).[38] Ma si può dire che la filosofia converga con la religione o trovi in essa una naturale integrazione, solo se si presuppone una certa indipendenza della filosofia, che elevandosi autonomamente alla conoscenza della realtà suprema si avvicina alla religione (KA III 98; v. KA XIX, VIII, 39). Nei primi anni di Colonia Schlegel insiste a piú riprese sull'autonomia della filosofia, al punto da osservare che i Padri della Chiesa e gli scolastici non sono veri e propri filosofi dal momento che subordinano la ragione alla fede (KA XIX, x, 267).

La storia critica della filosofia nel corso *Entwicklung der Philosophie* riconosce un predominante carattere autonomo della filosofia europea. Il suo inizio nel pensiero greco è interpretato con la categoria letteraria dell'ingenuo, e cioè come il naturale e autonomo sviluppo dello spirito filosofico. Individuato come primo sistema filosofico il panteismo (di Anassimandro) – il che dimostrerebbe come « il principio dell'unità sia quello a cui piú tende la ragione » (KA XII 186) – Schlegel vede svolgersi da esso, per antitesi successive, le altre forme della filosofia greca (*ibi*, 183-186, 196-197). Con ciò non esclude che già nella filosofia greca siano rintracciabili influssi religiosi provenienti dalla sapienza orientale, come avviene in Pitagora, in Platone e nei sistemi dualistici come in quelli emanazionistici (*ibi*, 161-162, 171-175, 300-303). Cosí pure la filosofia mo-

derna nel suo primo periodo appare largamente influenzata dalla religione, ma a partire da Cartesio rivendica la piú completa autonomia, e il suo frutto piú maturo, l'idealismo, è definito da Schlegel come « prodotto e merito dell'uomo, una prova di ciò che lo spirito umano può produrre da se stesso senza aiuti esterni » (*ibi*, 162, v. KA III 98).

17. *Rivelazione originaria e rivelazione positiva*

La possibilità che la filosofia nella sua forma piú alta converga e si integri senza problemi con la rivelazione positiva è fondata sul suo essere connessa con una rivelazione originaria, costitutiva della coscienza umana. I pensatori che si sono elevati al vero concetto della divinità – osserva Schlegel – e credono di averlo fatto solo con la loro ragione o a partire dall'osservazione della natura s'ingannano, perché in realtà la loro ragione era stata già illuminata dalla rivelazione (KA XIII 369-370). La ragione infatti, in quanto muove dal principio dell'unità infinita, dipende da un'originaria rivelazione dell'infinito, quella che è conservata dalla memoria dell'unità originaria del finito con l'infinito (KA XII 353, 381-382; KA XIX, IX, 162). Ma la semplice unità ci dà soltanto un concetto negativo della divinità. Perciò la conoscenza della realtà divina che la ragione ci può fornire è insufficiente (KA XIII 370, 403; KA XIX, XII, 155).

L'altro aspetto fondamentale della divinità, e cioè l'infinita varietà e pienezza, a cui Schlegel connette anche l'amore e l'onnipotenza (KA XIII 370), può essere stato comunicato all'uomo solo da un'ulteriore rivelazione, quella che Schlegel definisce come la « rivelazione vera e propria », che ci trasmette l'idea positiva della divinità (KA XIII 32-33; v. anche KA XII 56-57, KA XIV 248, KA XIX, XII, 116). Questa duplice rivelazione, che ha posto l'uomo in rapporto con l'infinito, è ciò che lo ha costituito come tale sollevandolo al di sopra dell'animalità (KA XIII 247, KA VIII 207). Nel corso *Métaphysique* Schlegel scrive che « la coscienza [...] è una primitiva grazia » (KA XIII 404). Non per questo però la conoscenza di Dio va intesa come idea innata (v. *ibidem*).[39] Se cosí fosse, si dovrebbe infatti ammettere che la coscienza umana è capace di Dio, mentre Schlegel vuol sottolineare che la sua capacità di Dio dipende da Dio stesso, dalla sua rivelazione, e che dall'esperienza o dalla ra-

gione l'uomo non può trarre alcun concetto, o solo un concetto negativo, della realtà di Dio.

Questa idea della rivelazione originaria svolge una funzione decisiva nell'attuale filosofia di Schlegel. È da essa infatti che dipendono il suo carattere religioso e la sua svolta. Forse la tesi che meglio di ogni altra esprime questa svolta è quella secondo cui il vero è l'originario (KA III 89, KA VIII 309), sí che alla filosofia non spetta il compito di produrlo, ma solo quello di « ritornare alla sorgente del vero » (Krisenjahre I 409), di ritrovarlo e conservarlo (KA XVIII, Beilage VIII, 5; KA XIX, VIII, 349). Ma il luogo in cui, in varie forme, si è depositata per la prima volta la verità originaria è la religione e la mitologia. Perciò Schlegel scrive che « la religione è la fonte [...] di ogni sapere » (KA XIX, XII, 317) o che contiene i primi principi della filosofia (KA XIII 397).

Ma perché è necessario *ritornare* alla verità? E come è possibile farlo? Si deve tornare alla verità perché la sapienza religiosa e filosofica mostra, nelle sue contraddizioni e nel suo smarrimento della vera idea di Dio, che sono intervenuti una frattura e un allontanamento da essa. La rivelazione originaria, se pure impressa indelebilmente nella coscienza umana, che senza di essa cesserebbe di essere tale, non è piú riconosciuta o è compresa in modo totalmente distorto. In queste condizioni l'uomo difficilmente potrebbe ritornare alla verità originaria se non ricorresse alle tradizioni religiose piú antiche, che conservano almeno tracce di quella rivelazione originaria, e se non fosse sostenuto da una seconda e positiva rivelazione.

Questo tema dello smarrimento e del travisamento della verità originaria conduce a una ridefinizione dei rapporti fra filosofia e rivelazione, che non potranno piú essere ridotti a tranquilla e armonica giustapposizione. Nei corsi di Colonia Schlegel avverte il problema solo nella misura in cui si chiede se l'uomo non potrebbe « ripristinare con le proprie forze la rivelazione dopo che è stata fraintesa », rispondendo che « la filosofia può mostrare che la rivelazione è stata fraintesa provando che [...] è contraddittoria in sé o rispetto ad altre verità eterne », ma che essa non può andare oltre questo « procedimento critico » e « non è in grado di ripristinarla »; di qui la necessità della rivelazione positiva (KA XIII 48-49), che allora conferma il sapere filosofico mostrando la realtà dei suoi concetti di Dio ipotetici.

Due frammenti del 1806 mostrano come Schlegel cominci ad avvertire un rapporto di tensione fra la filosofia in generale (e quin-

di anche l'idealismo) e la religione. Il primo afferma che « il filosofo deve voler *comprendere* tutto », mentre nella religione « non si deve assolutamente procedere secondo quel principio » (KA XIX, XI, 214). Il secondo ripete da un altro punto di vista la medesima opposizione: « Il sapere è la fede dell'orgoglio, la fede il sapere dell'umiltà, dell'amore » (*ibi*, XII, 295). Non si può non vedere come qui si faccia strada una posizione diversa da quella che stabilisce una continuità almeno fra la forma superiore di filosofia, l'idealismo, e la rivelazione. L'instabilità della posizione di Schlegel nei corsi di Colonia [40] esige un nuovo equilibrio, quello che Schlegel trova già negli ultimi scritti di questo periodo e in particolare nella celebre opera *Über die Sprache und Weisheit der Indier.*

18. *Il primo fraintendimento della rivelazione originaria*

Lo scritto sull'India, che suscitò non pochi consensi fra i contemporanei e gli interpreti, anche quelli in generale non molto favorevoli a Schlegel, ha un triplice merito. In primo luogo fa di Schlegel il fondatore dell'indologia in Germania.[41] In secondo luogo dà un significativo contributo agli studi mitologici, che, nella seconda fase del romanticismo e a partire dagli impulsi ricevuti dal primo romanticismo e prima ancora da Hamann e da Herder,[42] conoscono una singolare fioritura con autori come Wagner, Görres, Creuzer, Kanne e altri ancora. Infine, ed è soprattutto su questo aspetto che concentrerò la mia attenzione, elabora per la prima volta pubblicamente i temi della svolta della filosofia romantica verso la rivelazione, accendendo altresí dibattiti e polemiche ed esercitando influenze tutt'altro che irrilevanti per gli ultimi sviluppi dell'idealismo.

Nella prefazione Schlegel dichiara che sua intenzione originaria era quella di pubblicare una « crestomazia indiana » in latino e nei caratteri originali, ma, viste le difficoltà tecniche di costruire tali caratteri, gli era parso opportuno presentare un quadro generale dei contenuti della cultura indiana con l'intento di suscitare amore per essa (KA VIII 109). A conseguire questo risultato sono rivolti soprattutto il secondo e il terzo libro (quelli su cui soffermeremo la nostra attenzione) dell'opera. Essi formano un grande affresco che rappresenta la trama originaria e costitutiva della storia, e cioè la vicenda insieme storica, religiosa, mitologica e filosofica del frain-

tendimento e travisamento della verità originaria e dei tentativi di ritornare ad essa.

Il secondo libro presenta un quadro delle epoche del pensiero orientale – fatta eccezione per la rivelazione ebraica, che qui Schlegel riconosce già come piú antica (*ibi*, 199) – muovendo dal presupposto della veridicità delle tradizioni piú antiche riguardo all'affermazione dell'origine divina dell'uomo. La prima questione determinante è proprio questa: se lo stato originario dell'uomo sia uno stato di barbarie, come molte filosofie della storia avevano sostenuto. Questa tesi è, secondo Schlegel, inaccettabile sia perché contraddetta da tutte le tradizioni sia perché filosoficamente infondata (*ibi*, 193). Schlegel non giustifica queste affermazioni, ma si può facilmente supporre che sul piano filosofico gli paia necessario ammettere un rapporto originario con l'infinito per poter spiegare la coscienza.[43]

Alle stesse conclusioni Schlegel giunge affrontando il tema dell'origine del linguaggio. Senza voler ricondurre tutti i linguaggi ad un'unica origine, egli riconosce che la famiglia linguistica che fa capo al sanscrito è capace di contenuti tali ed ha una struttura organica tale da non potersi spiegare come graduale arricchimento ed elaborazione del grido animale e dell'imitazione dei suoni (*ibi*, 167-171, 189). Non è con ciò necessario ricorrere a una rivelazione come causa immediata della formazione del linguaggio, si può cioè parlare di una sua origine naturale, come prodotto però di una coscienza illuminata, che a sua volta Schlegel aveva spiegato con la rivelazione originaria (*ibi*, 169).[44]

Escluso quindi che l'umanità tragga origine da uno stato di animalità e di barbarie, Schlegel intende rintracciare fra le testimonianze della letteratura indiana quelle che piú si avvicinano alla rivelazione originaria. Il sistema piú antico sarebbe quello dell'emanazione e della metempsicosi, che interpreta la vicenda cosmica come un processo di decadenza in quattro epoche, delle quali la successiva è sempre piú imperfetta della precedente, allo stesso modo in cui nella società ciascuna delle quattro caste è una degenerazione della precedente. Questa legge di progressiva decadenza e il connesso sentimento di una profonda « infelicità dell'esistenza » costituiscono lo spirito di questo sistema. Fra le divinità della mitologia indiana quella che in questo sistema ha la preminenza è Brama, concepito come « spirito eterno, io infinito, re e signore degli esseri ». In Brama Schlegel vede, pur mescolata a non pochi errori e superstizioni, una traccia del vero Dio. Inoltre il sistema dell'emanazione

conserva la dottrina dell'immortalità dell'anima connessa con quella del ritorno a Dio quale scopo supremo della vita umana. La forma che assume tale dottrina, a partire dal concetto di esistenza come colpa e infelicità, è quella della preesistenza dell'anima e della metempsicosi.

L'unico modo possibile per spiegare il sorgere del sistema dell'emanazione è per Schlegel quello di intenderlo come oscuramento e fraintendimento della rivelazione originaria. Esso infatti conserva tratti del vero concetto di Dio e insieme esprime « quell'orrore e quel turbamento che dovette seguire alla caduta ». L'emanazione è il modo piú semplice e naturale di spiegare la contraddizione fra l'idea dell'essere perfetto e l'imperfezione del mondo. Tale sistema perciò va considerato come « il primo che sostituí la verità », e anche come la prima origine della poesia e della mitologia. Nella visione emanazionistica infatti tutto è fluito da Dio, tutto è divino e pieno di Dio. All'emanazionismo non è dunque estraneo nemmeno il concetto dell'infinita pienezza.

Il suo errore fondamentale è invece il fatalismo espresso dalla teoria della predestinazione e da quella del ciclo eterno del mondo. E proprio il fatalismo aprí la porta all'astrologia, che condusse per gradi successivi alla venerazione delle forze naturali, a quello che Schlegel chiama il materialismo orientale, un materialismo che ha in comune con l'emanazionismo l'infinita pienezza della fantasia e che sta anche alla base delle religioni greca e romana (*ibi*, 199-227).

19. *Genesi naturale e genesi storica del panteismo*

Come sappiamo, Schlegel non ha una concezione lineare della storia: le leggi del divenire sono quelle del ritorno al principio e del passaggio all'opposto. Un esempio dell'applicazione di queste leggi è proprio l'interpretazione dello sviluppo della cultura indiana. In « rigorosa opposizione » al materialismo sorge infatti, secondo Schlegel, il sistema del dualismo come « restaurazione [...] della luce di verità divina che era andata perduta » (*ibi*, 229). Tale sistema, che trova poi la sua migliore espressione nella religione persiana, ha un carattere idealistico in quanto pone la vera realtà nell'attività, nella vita e nella libertà, ed è superiore a tutti gli altri sistemi, almeno sotto il profilo etico: esso stimola infatti alla continua lotta del bene contro il male, senza il rassegnato pessimismo del sistema

dell'emanazione. Alle religioni che s'ispirano a questa forma di pensiero appartengono le idee di uno stato originario perfetto e di un regno finale, ed anche quella dell'incarnazione della divinità.

Ma anche il sistema del dualismo non può attingere la pura verità. Anzitutto si mescolò spesso con l'idolatria astrologica, altre volte la luce divina fu rappresentata come gradualmente emergente da un'oscurità originaria, di modo che il negativo sarebbe piú originario del positivo. Ma soprattutto al dualismo è innata la difficoltà derivante dall'ammissione di un principio negativo, se non uguale alla divinità, certo indipendente da essa e cooriginario. In questo modo si distrugge ogni unità oppure, se si ammette una conciliazione finale dei due opposti, si finisce nel panteismo con la sparizione della distinzione fra bene e male.

Il panteismo sorge dunque come trasfigurazione e degenerazione del sistema dualistico: quando infatti la dottrina dei due principi opposti da religione si fece sistema « non poté non venire l'idea di unire le due forze fondamentali in una sola superiore » (*ibi*, 247, v. 253). Esso è nella filosofia orientale il sistema piú recente (*ibi*, 243) e quello in cui lo spirito umano è maggiormente decaduto (*ibi*, 253). Il suo sorgere presuppone un indebolimento del sentimento dell'infinito, tale da render possibile un dissolvimento dell'infinito stesso in quell'idea panteistica dell'Uno-tutto che praticamente coincide con l'idea del nulla (*ibi*, 243).

L'analisi metafisica del panteismo nell'opera sull'India ricalca sostanzialmente quelle dei corsi di Colonia. Di nuovo c'è la critica etica all'abolizione della differenza fra bene e male, che il panteismo necessariamente comporterebbe in quanto deriva dal dualismo unificandone gli opposti principi (*ibi*, 217, 229, 245). Questa derivazione è la seconda importante novità. Il panteismo è ancora interpretato come « sistema della ragion pura », quale apparirebbe già in una delle sue piú antiche forme, la filosofia dei numeri cinese, nella quale « il grande Uno viene anche chiamato Tao, cioè ragione », e che si sviluppa come « puro gioco combinatorio di un positivo e di un negativo procedenti secondo un puro meccanismo razionale » (*ibi*, 245-247). Ma ora questo esito della ragione è strettamente connesso con un processo storico di oscuramento della rivelazione originaria. E ciò vale non solo per la filosofia orientale. Il panteismo « segna il passaggio dalla filosofia orientale a quella europea » (*ibi*, 243). La prima forma di filosofia scientifica europea era stata in effetti determinata nelle lezioni di Colonia come panteismo;

solo che qui il panteismo, pur ripudiato, appariva come il primo momento naturale e necessario di sviluppo del pensiero filosofico: « Il fatto che la filosofia piú antica si presenti come panteismo deve avere la sua ragione nel carattere della filosofia come tale » (KA XIII 185); esso è « la madre della filosofia », « l'origine naturale della filosofia » (*ibi*, 196). Si comprende allora come quella che Schlegel considerava la vera filosofia, e cioè l'idealismo compiuto, assumesse almeno alcuni tratti del panteismo: questo era dichiarato « compatibile » con l'idealismo (*ibi*, 135), giacché possedeva una conoscenza « giusta », anche se negativa, della realtà infinita (*ibi*, 131, v. 341).

D'altra parte ci si deve chiedere, come autorevoli interpreti hanno fatto,[45] se nelle lezioni di Colonia non ci fossero tratti di panteismo, sia pure in contrasto con chiare tendenze verso una forma di teismo cristiano. Non basta infatti per assicurarsi contro il panteismo escludere radicalmente il principio della sostanza. Schlegel si trova qui, piú o meno consapevolmente, nella medesima difficoltà in cui si troverà Schelling, quella cioè di salvaguardare la trascendenza di Dio volendo insieme non perdere l'idea di Dio come totalità e l'unità di finito e infinito. La divinità deve essere per Schlegel « la totalità e la fonte di tutte le cose » (KA XIII 228), sí che la creazione dal nulla va intesa « solo in senso negativo e polemico » (KA XIX, XII, 95). Coerentemente con questa idea di Dio Schlegel ha negato la separazione di finito e infinito[46] ricorrendo al principio mediatore del divenire, per il quale finito e infinito sono concepiti come essenzialmente identici e diversi solo per grado: « Un infinito diveniente, nella misura in cui non ha ancora raggiunto il suo supremo compimento, è non solo infinito, ma anche finito, mentre un finito diveniente, nella misura in cui c'è in esso un'attività viva ed efficace, che eternamente si muove e cangia, si altera e si trasforma, in questa misura contiene, nonostante il suo limite esterno, un'infinita pienezza e varietà interna » (KA XIII 277; v. *ibi*, 275, 282, KA XII 410, KA XIX, XI, 315). Questo divenire è la vita organica. Il concetto di organismo è proprio quello di un tutto in cui le parti hanno il loro principio nel tutto stesso (KA XIII 284) e quindi partecipano della medesima infinità, realizzando in questo l'unità perfetta dei due principi metafisici fondamentali: l'infinita unità infatti non esclude l'infinita varietà, ma anzi le è connessa, e viceversa (*ibi*, 262, v. KA XII 401).

Questa idea della totalità originaria tiene conto, come già detto, anche dell'esigenza di salvaguardare l'individualità. Schlegel rico-

nosce esplicitamente che il principio dell'organicità potrebbe condurre a una forma di panteismo, quello in cui si ammette un'unica infinita coscienza (KA XII 426). Il concetto di individualità è però compatibile con il piú sviluppato concetto di totalità organica, nel quale l'organicità sta proprio nel fatto che la connessione con il tutto non è esteriore, ma interna, richiede cioè che ogni parte rappresenti la totalità, sia cioè anch'essa infinita. Per questo il concetto di individualità, come già nel periodo giovanile, cosí anche ora ha particolare importanza per Schlegel (v. KA XII 249-250, KA XIII 11-16). Ma l'idea di un Dio diveniente concepito come io-infinito che abbraccia infiniti io singoli può ben essere interpretata, secondo la formulazione di Behler, come « panteismo dell'umanità » (KA VIII, CVII). Il vero punto di distacco dal panteismo nel sistema di Colonia è la dottrina trinitaria e in particolare l'idea del Padre quale « signore del mondo » (e non mondo-io), sul quale esercita la sua azione di misericordia (KA XIII 41-42). Ma la conoscenza del Padre può esserci data solo per rivelazione.

20. *La dipendenza della filosofia dalla rivelazione*

Nei corsi di Colonia non emerge la chiara consapevolezza della divergenza fra una filosofia che nella sua forma migliore conduce pur sempre a un « panteismo dell'umanità » e la decisa affermazione della trascendenza che l'idea del Padre comporta. Il libro sull'India chiude invece i conti con il panteismo senza possibilità di equivoco, ma può farlo solo perché restringe l'autonomia della filosofia stabilendo un vincolante nesso storico e teorico tra filosofia e rivelazione. Discutendo il rapporto fra filosofia europea e filosofia orientale Schlegel presenta uno schema di interpretazione del carattere e dello sviluppo della filosofia europea: « La filosofia europea nel suo primo slancio, prodotto da una forza dello spirito non ancora indebolita, è dovunque idealismo [...]. Quando resta ancora il concetto dell'infinito, ma si è già persa la conoscenza dell'antica rivelazione, la cosa piú naturale è che l'uomo creda di trarre tutto da se stesso, che voglia fondare tutto sulle proprie facoltà e sulla propria ragione. Tutti i concetti piú elevati, che nel linguaggio e nella religione, negli antichi poemi e nelle saghe, hanno fin dalla fanciullezza formato il suo mondo e agito su di lui senza che ne fosse consapevole, ora li considera suoi prodotti e sua proprietà; erano infatti soltanto singole

tracce del divino, di cui ha perso le connessioni. È certo che non si è ancora trovata presso nessun popolo una filosofia che sia veramente sorta da se stessa prescindendo del tutto dalle fonti e dalle correnti dell'antica e comune tradizione; e se questa sapienza si fosse veramente generata soltanto da se stessa, come essa pretende, allora avrebbe anche potuto difendersi meglio dagli incredibili erramenti in cui su questa strada in ogni tempo si è cacciata. Questi errori si accumulano in cosí gran numero e cosí rapidamente che presto la filosofia diventa scettica finché, quando le forze dell'intelletto per il lungo dubitare si sono abbastanza indebolite, cade nel modo di pensare empiristico, nel quale l'idea della divinità, se pur ne resta il nome, è annientata alla radice, e l'uomo col pretesto di una ragionevole limitazione all'ambito dell'esperienza, riconosciuto come il solo vantaggioso, rinuncia, come a una falsa tendenza, ai gradi piú alti dello spirito, che pure costituiscono l'unico elemento di distinzione rispetto agli animali. La miseria di questa condizione spirituale stimola, solitamente, qualche isolato pensatore, che ritiene impossibile fermarsi ad essa e perciò cerca qualche via per ritornare alla piú antica e migliore filosofia » (KA VIII 303).

Può forse sorprendere in questo passo l'assenza del panteismo, che pure era stato descritto come punto di passaggio dalla filosofia orientale a quella europea e punto di inizio di quest'ultima. Si può però supporre che Schlegel abbia qui voluto presentare solo gli estremi dello sviluppo, dal punto piú alto, l'idealismo (di cui del resto egli ha sempre visto il precorrimento nella migliore filosofia greca, da Eraclito ad Aristotele), al grado piú basso, l'empirismo. Ma il punto nodale del passo citato è la tesi secondo cui ciò che alla ragione filosofica appare come proprio ritrovato presuppone in realtà un rapporto con una tradizione religiosa, sia pure non piú riconosciuta nel suo valore di verità. Se infatti la conoscenza filosofica fosse prodotta dalla sola ragione, questa sarebbe stata in grado di risollevarsi da sé alla verità, mentre invece, secondo Schlegel, lo spirito europeo ha avuto bisogno del sempre rinnovato impulso della sapienza orientale per elevarsi all'idealismo.

La vecchia idea schlegeliana di uno stretto rapporto tra filosofia e religione acquista ora tratti nuovi andando decisamente al di là di un rapporto di complementarità o di convergenza o persino di coincidenza e diventando interpretazione della genesi e dei contenuti della filosofia all'interno dell'evento della rivelazione. E non piú semplicemente della rivelazione originaria, ma delle religioni sto-

riche, nelle quali soltanto tracce della rivelazione originaria sono rinvenibili. Ora il rapporto con le religioni storiche si articola nei due momenti del rapporto con la mitologia e di quello con il cristianesimo. In entrambi gli aspetti si mostra in atto la svolta del pensiero schlegeliano.

21. *Dalla mitologia alla rivelazione positiva*

Con l'opera sull'India Schlegel si inserisce autorevolmente nel nascente movimento mitologico romantico. Nello stesso anno in cui è pubblicato il suo scritto escono le *Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt* di J.J. Wagner e le *Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie* di A. Kanne. Del 1810 è la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* di J. Görres, e contemporaneamente inizia ad uscire la *Symbolik und Mythologie der alten Völker* di Fr. Creuzer. Anche in questo campo Schlegel è fra i precursori e anche qui, dopo aver dato l'avvio, abbandonerà il campo. Il che avverrà però non per pura impazienza, ma per uno sviluppo del suo pensiero, dalla mitologia al cristianesimo.

La convinzione fondamentale che muove il movimento mitologico è quella, espressa da Schlegel, che nell'originario storico si dia la verità o almeno il suo germe, senza ricorrere al quale non è possibile pensare e progettare il futuro, e che questa verità originaria sia una verità religiosa. Come scrive Wagner, « l'umanità può essere spiegata solo a partire dalla religione e la sua storia comincia con essa » (*op. cit.*, Francoforte, 1808, p. 2).

A questa si accompagna in molti casi anche la convinzione che le religioni antiche con le loro mitologie siano l'effetto di una decadenza dalla religione originaria. Perciò Schlegel, per quanto ammiri la sapienza orientale, nel 1808 non ritiene piú che in essa vada cercata la fonte della religione e della verità, perché anche le migliori religioni indiane, e persiane, sono, proprio nel loro contenuto mitologico, degenerazioni del monoteismo originario (KA VIII 209, 297-299) e diventano anche via via piú povere, quanto piú si allontanano dalla mitologia fondata sul sistema emanazionistico arricchito dagli influssi del sistema dualistico (*ibi*, 209-211). Anche Wagner vede nella mitologia indiana e in quelle successive un indebolimento graduale dell'idea di Dio, mentre Creuzer affermerà che suo principio fondamentale è « quello di un'iniziale pura conoscen-

za e culto di un solo Dio, alla quale religione tutte le successive si rapportano come i raggi di luce frazionati e divisi alla fonte di luce del sole » (Prefazione alla seconda edizione della *Symbolik*, Lipsia e Darmstadt 1819, pp. XI-XII).[47] Kanne infine nel *Pantheum* del 1811 interpreterà le mitologie come fraintendimenti della verità originaria, identificata però, a differenza di Schlegel, in un panteismo.

La seconda idea che Schlegel ha in comune con altri mitologi romantici, e in particolare con Wagner, Görres e Creuzer, è che la mitologia piú antica è quella indiana. E con la mitologia piú antica l'India è anche all'origine di tutta la cultura europea (KA XIV 19-26, 35-37, 41-42, 167, 195; KA VIII 317).

Ma, al di là dell'appartenenza di Schlegel al movimento di idee del secondo romanticismo, importa a noi sottolineare la specificità della sua posizione e la sua trasformazione rispetto agli anni precedenti. Per far questo dobbiamo prestare attenzione a tre questioni: la natura e la funzione della mitologia, il rapporto fra cultura indiana e cultura classica, e il rapporto fra la religione indiana e quella ebraico-cristiana.

Riguardo al primo punto nel *Discorso sulla mitologia* questa veniva vista come fonte della poesia e come mediatrice fra l'ideale e il sensibile. Ora Schlegel senza rinnegare affatto il nesso fra mitologia e poesia la interroga piuttosto intorno al suo valore di verità.[48] Interpretandola però non piú come luogo privilegiato in cui si rende intuibile nella rappresentazione « ciò che altrimenti sfugge eternamente alla coscienza » (KA II 318), ma invece come traccia soltanto, e sia pure preziosa, di una verità perduta. Il ritorno alla mitologia ha in Schlegel un segno ambivalente: da un lato essa è tramite verso la rivelazione e come tale sottratta al dominio dell'uomo – è impensabile ormai per Schlegel produrre una nuova mitologia –, d'altro lato è segnata dalla caduta dell'uomo e dalle deformazioni introdotte nella rivelazione originaria. Nel *Discorso* la mitologia stava sotto il segno illuminante di Spinoza e del panteismo: « Provate soltanto a riguardare l'antica mitologia piena di Spinoza e di quelle idee che la fisica odierna deve suscitare in ognuno che pensi: come tutto vi apparirà in un nuovo splendore, pieno di nuova vita! » (*ibi*, 319); ora invece la critica radicale del panteismo si riflette sul valore di verità della mitologia.

Il secondo effetto di questo spostamento dell'origine della mitologia verso il mondo indiano e la rivelazione originaria è un ridimensionamento del valore della mitologia greca, a cui viene certo

riconosciuta una superiore ricchezza di forme e un superiore valore poetico, ma non un primato né rispetto all'origine né rispetto al valore di verità (v. KA VIII 225, 259, 261; v. anche KA III 336).

Ma il passaggio dalla Grecia all'India è ormai nell'opera del 1808 qualcosa che va registrato, ma non piú vivo e attuale. È stato giustamente osservato che quando scrive l'opera sull'India Schlegel è ormai lontano dall'entusiasmo per essa.[49] Negli anni parigini egli è convinto che solo attingendo all'India e alla sapienza orientale si possa determinare nella cultura europea la necessaria rivoluzione (v. KA VII 76-77). Nell'opera del 1808 per quanto si sottolinei la grande importanza culturale di una riscoperta della sapienza indiana, il centro di gravità è ormai spostato verso il cristianesimo. Schlegel aveva di fronte a sé due possibilità: o pensare che alla rivelazione originaria ci si potesse soltanto avvicinare, utilizzando i reperti della sua prima comprensione deformata, quella della piú antica sapienza indiana, oppure ritrovare almeno una tradizione religiosa in cui la rivelazione originaria si fosse mantenuta integra e che come tale costituisse il criterio per giudicare le altre religioni ed offrisse la possibilità di un rapporto positivo e non solo indiretto con la verità. Questa tradizione per Schlegel c'è ed è ovviamente quella ebraico-cristiana.

22. *Il cristianesimo come religione originaria*

La Bibbia e i piú antichi testi indiani sono interpretati da Schlegel come due ante speculari di un dittico, ciascuna delle quali rinvia all'altra. La Bibbia ci mostra « come un raggio della luce originaria sia stata salvata e conservata dopo che la notte del peccato e dell'idolatria aveva coperto tutto il mondo; a loro volta i documenti indiani ci mostrano il sorgere dell'errore, le prime invenzioni ed escogitazioni che lo spirito produsse in sempre maggior quantità, dopo che ebbe abbandonato e perduto la semplicità della conoscenza di Dio, della quale però, pur in mezzo all'idolatria e all'oscurità, sono rimaste scintille di luce ancora cosí splendide » (KA VIII 295-297). « Il contrasto con l'errore ci mostra la verità in una luce nuova e ancor piú chiara, e in generale la storia della filosofia piú antica, e cioè del pensiero orientale, è il commento esterno piú bello e istruttivo della sacra scrittura » (*ibi* 297).

Ma ciò che la Bibbia ci conserva non è una nuova religione. Mosè

non fu il fondatore di una religione, ma solo un riformatore o, meglio ancora, colui che riscoprí la piú antica e pura religione: la sua è « la religione della rivelazione originaria restaurata » (KA XIV 33, v. KA VIII 101-102). E non solo fra rivelazione originaria e rivelazione ebraica c'è perfetta continuità. Altrettanta continuità c'è con il cristianesimo; anche di Cristo si deve negare che abbia fondato una nuova religione: « Secondo il cristianesimo c'è una sola vera religione, che è antichissima ed eterna; essa fu la religione dei primi uomini, piú antica di ogni errore e idolatria. Solo che in Cristo e con lui si manifestò la pienezza di quella luce, che in parte si era del tutto oscurata e in parte era ancora nascosta sotto un velo allusivo » (KA VIII, 78; v. KA XIX, VIII, 39). Il cristianesimo è dunque attratto verso le religioni antiche e la rivelazione originaria. D'altra parte è il cristianesimo che getta luce sull'Antico Testamento,[50] come sulle altre religioni antiche (KA VIII 301); e « ogni possibile *nuova* religione è già contenuta a priori nel cristianesimo » (KA XIX, X, 36). Oltre la religione indiana e oltre anche la rivelazione originaria è nel cristianesimo che Schlegel pone il luogo della manifestazione piena della verità. E ciò si riflette sul piano storico-culturale in uno spostamento del centro di gravità sull'epoca giudicata cristiana per eccellenza, il medioevo.[51]

23. *Polemiche sul cattolicesimo di Schlegel*

L'opera sull'India e le due contemporanee recensioni a Stolberg e a Fichte resero pubblica la svolta di Schlegel, quella svolta che, sul piano personale, veniva confermata dalla conversione al cattolicesimo. Ma certamente non la motivarono a sufficienza, sí che ad alcuni apparve come una forzatura teoreticamente ingiustificata, mentre il consenso che altri le tributarono può sembrare inficiato da partigianeria.

Sulla conversione vera e propria si sono spese fin dall'inizio molte parole e si sono attizzate molte polemiche. Essa è stata di volta in volta giudicata sorprendente o naturale, intellettualistica o intimamente sentita, frutto di una scelta coraggiosa e sincera o di debolezza e opportunismo.[52] Forse in ultima istanza ha ragione Horst quando afferma che la cosa piú giusta è rispettare il silenzio di Schlegel, che ha taciuto i motivi ultimi della sua conversione.[53] Quel che si può dire con certezza è che è stata lungamente meditata e anche

dilazionata, per ragioni piú che accettabili quali l'ingarbugliata situazione famigliare di Dorothea e il timore per le reazioni della madre di Schlegel,[54] ed anche che, come sostiene Anstett,[55] piú che un passaggio dal protestantesimo al cattolicesimo è una conversione alla religione, o meglio, direi io, al cristianesimo. Che nel cattolicesimo Schlegel veda la vera religione[56] dipende da molteplici e varie ragioni, alcune piú occasionali o estrinseche, quali l'amicizia con i Boisserée e il contatto a Colonia con ambienti cattolici, l'interesse per la dimensione sensibile ed estetica del cristianesimo,[57] altre di ordine piú strettamente teologico e filosofico.

Già nel corso sulla storia universale Schlegel, pur riconoscendo la validità di alcuni motivi che stanno alla base della riforma, rimprovera al protestantesimo gravi conseguenze sulla vita religiosa e politica ed anche una tendenza razionalistica che può portare al completo svuotamento della fede (KA XIV 211-216, 219-220; v. KA VIII 76). Nei contemporanei *Lessings Gedanken und Meinungen* osserva una posizione quasi di equilibrio fra protestantesimo e cattolicesimo. « Il cattolicesimo – scrive Schlegel – è la religione positiva, il protestantesimo quella negativa. » « Il cattolicesimo è la religione poetica, il protestantesimo invece è la religione della filosofia. » Il primo rischia la fissità, il secondo finisce per cadere in una mutevolezza continua. In realtà anche qui Schlegel inclina, senza dichiararlo, verso il cattolicesimo. Da un lato infatti propone un ritorno al cristianesimo non ancora diviso in cattolico e protestante, dall'altro accentua nella sua analisi i difetti del protestantesimo, le sue tendenze razionalistiche e critiche che conducono a uno svuotamento della religione (KA III 83-92). Importante infine una lettera a Stolberg del 1807 nella quale riconosce la dottrina trinitaria come centro del cristianesimo e come la fonte di tutte le sue convinzioni, ciò da cui ha ricevuto la piú profonda illuminazione, e aggiunge che mentre il senso del mistero trinitario è stato perso dai protestanti, esso è dominante nella fede cattolica.[58]

Ma a parte queste osservazioni, che peraltro non contengono una vera e propria giustificazione filosofica della preferibilità del cattolicesimo e che comunque sono contenute in una lettera privata, negli scritti di questo periodo troviamo soltanto dichiarazioni di adesione al cattolicesimo sempre piú esplicite, fino alle inequivocabili osservazioni contenute nella recensione a Stolberg (v. in particolare KA VIII 87-90 e 104), che però proprio come semplici dichiarazioni non motivate non potevano che suscitare polemiche, come in

effetti accadde a proposito sia della recensione a Stolberg che dello scritto sull'India. Nelle polemiche sulla recensione la partigianeria prevale sulla discussione scientifica. La recensione suscitò la reazione dei teologi protestanti della sezione teologica degli « Heidelbergische Jahrbücher »,[59] che fecero pubblicare sul primo numero del 1809 una nota critica anonima, opera di K.F. Rink, sulla recensione, mentre il terzo e il quarto volume dell'opera di Stolberg venivano affidati per la recensione non piú a Schlegel, ma al teologo protestante Ph. K. Marheineke. Piú che dal contenuto di questi scritti Schlegel fu irritato dal fatto che l'anticritica alla sua recensione e il passaggio ad altri dei volumi di Stolberg fossero stati decisi a sua insaputa.[60] Cosí, nonostante i tentativi di mediazione di Zimmer e di Creuzer, Schlegel interruppe la sua collaborazione con la rivista rinunciando ad altre recensioni che già gli erano state affidate.[61]

La vicenda degli « Heidelbergische Jahrbücher » è un segno delle difficoltà e incomprensioni cui si esponeva Schlegel a causa della sua svolta insieme religiosa e filosofica. Ben piú interessante dal punto di vista speculativo è la discussione suscitata dal libro sull'India. Non poche voci espressero valutazioni entusiastiche: cosí la recensione sul « Prometheus » (Vienna 1808, nn. 5-6) e poi Gentz,[62] J. von Müller,[63] Stolberg [64] e Cousin [65]. Maggiori consensi riscossero la parte filologica e quella storica.[66] Alcuni che giudicarono severamente la parte filosofica mostrarono piú interesse per le altre parti: cosí la recensione sul « Morgenblatt für gebildete Stände » n. 170 del 16-7-1808, oppure Schelling almeno nel primo giudizio da lui formulato,[67] o piú tardi Heine, che, pur vedendo nell'opera un'insinuante presenza del cattolicesimo non può però tacere la sua ammirazione per il lavoro pionieristico riguardo agli studi indologici.[68] Lo stesso riconoscimento gli tributò Wilken negli « Heidelbergische Jahrbücher » (n. 2 del 1811).

Fra i giudizi negativi, accanto a quelli che esprimono una viscerale avversione per le tendenze cattoliche di Schlegel, come nel caso di Goethe,[69] o a quelli generali e generici, com'è il caso di Schubert,[70] troviamo molte osservazioni sulla sezione filosofica dell'opera, che ne toccano i punti deboli o, comunque, sollecitano opportuni chiarimenti e sviluppi. Cosí il recensore del libro nell'« Allgemeine Literatur-Zeitung » fa tra l'altro osservare che il primato attribuito alla rivelazione biblica finisce per obliterare l'influsso che la sapienza orientale avrebbe avuto sulla cultura europea (n. 187 del 10-11 agosto 1808). Effettivamente c'è nel libro sull'India un corto cir-

cuito, giacché Schlegel, diversamente da quanto avviene per la cultura greca, che, pur ridimensionata nel suo valore contenutistico, mantiene però almeno una superiorità estetica e formale, finisce per negare l'importanza della cultura indiana nel momento stesso in cui l'afferma, o, per essere piú precisi, la riduce ad elemento di contrasto (la storia dell'errore) rispetto alla tradizione biblica, nella quale si sarebbe conservata la verità.

24. *Le discussioni sull'interpretazione del panteismo*

Sommaria e troppo poco motivata dovette sembrare a molti anche l'analisi dei sistemi di pensiero indiani e in particolare del panteismo. Su questo giudizio convennero in molti, da A. Müller,[71] a W. von Humboldt,[72] a Solger,[73] allo stesso Wilken che pure aveva espresso nella sua recensione un giudizio piú favorevole. Ma gli interventi critici piú profondi furono indubbiamente quelli di Görres, di Schelling e (con un giudizio piú favorevole) di Jacobi.

Nella sua *Mythengeschichte* Görres si dichiara sorpreso dal vedere in Schlegel uno svolgimento analogo al suo che conduce però a risultati opposti. Il panteismo non è, per Görres, il grado estremo di decadenza, ma sta all'inizio e alla fine di tutto lo sviluppo. Che stia all'inizio lo si potrebbe mostrare storicamente, che possa stare alla fine lo si può ammettere sulla base delle seguenti considerazioni. In primo luogo Schlegel confonderebbe il superamento dell'antitesi di bene e male con il suo annullamento. È vero Dio, secondo Görres, quello che può ammettere in sé il male senza macchiarsi, non quello che è costretto a lottare con un male determinato da una potenza estranea per non esserne travolto. L'uomo può tendere a ricongiungersi con Dio superando il male. Il panteismo, inteso come l'apocatastasi finale in cui il male è eternamente vinto, è il culmine della storia. E d'altra parte l'opposizione dei due principi, di cui parla Schlegel, è solo una forma in cui il panteismo si manifesta. « Dichiariamo perciò senza esitazione che anche il cristianesimo è compreso in questo panteismo. »[74] Gli stessi concetti sono ripresi da Görres in una lettera a Schlegel, in cui egli ribadisce fra l'altro che il panteismo è l'ambito di ogni religione, precisando che non si tratta di annullare il finito di fronte al divino, ma solo di subordinarlo ad esso, e che il male non ha una realtà fuori di Dio,

ma solo una realtà relativa, è come un *vacuum disseminatum*, che interrompe la stabilità dell'universo.[75]

Le obiezioni di Görres le ritroviamo anche fra quelle formulate da Schelling, colui che a ragione piú si sentí colpito dalla critica schlegeliana al panteismo.[76] Schelling mette in discussione anzitutto la qualità filosofica dell'analisi schlegeliana del panteismo, la descrizione del quale sarebbe « grossolana, genericissima e incompleta », « insufficiente da un punto di vista filosofico »;[77] « non si può esaurire in pochi fogli la descrizione di ciò che è panteismo, idealismo e dualismo, l'uso di questi nomi presuppone le piú profonde ricerche, non dovrebbero essere usati per sentenziare *brevi manu* » (Krisenjahre I 604). Tale accusa è ripresa nelle *Philosophische Untersuchungen*, sia pure con riferimento indiretto a Schlegel, mostrando che le critiche rivolte al panteismo di essere fatalistico, di confondere Dio e le cose, di essere acosmistico, sono il frutto di un esame superficiale e parziale del panteismo stesso.[78] Le *Philosophische Untersuchungen*, oltre a poter valere nel loro insieme come una risposta a Schlegel, contengono in alcune note espliciti riferimenti a lui. Schelling obietta a Schlegel la considerazione del panteismo come unico sistema razionale, come se l'idealismo non fosse opera della ragione.[79] Ma l'obiezione piú importante (ironicamente espressa) è che Schlegel, mentre ha respinto il panteismo per l'incapacità di questo sistema di spiegare la libertà e la distinzione fra bene e male, « non ha creduto opportuno comunicare la sua propria concezione intorno all'origine del male e ai suoi rapporti con il bene ».[80] Ma Schelling è convinto che Schlegel sostenga un dualismo manicheo, ammettendo « un vero e proprio essere malvagio che va molto al di là del principio cattivo del cristianesimo ».[81]

Ai problemi sollevati da Schlegel e alle sue erronee soluzioni Schelling ritiene di aver dato piena risposta con il sistema esposto nelle *Philosophische Untersuchungen*. In una lettera a Windischmann del 9-5-1809 scrive: Schlegel « conosce solo i tre sistemi del suo libro indiano, ma il vero sta proprio fra questi tre e contiene organicamente inserito in sé ciascuno di essi come propria componente. C'è un punto (ma anche uno solo) a cui è applicabile l'idea dell'emanazione, uno (ma anche uno solo) a cui quella del dualismo, e infine ancora uno solo a cui quella dell'indifferenza del panteismo. Credo di aver indicato questi punti nel mio saggio con una chiarezza mai raggiunta prima ».[82] Anche per Schelling infine, come per Görres,

il panteismo è il sistema piú antico, giacché concettualmente il dualismo lo presuppone.

Un giudizio positivo sulla parte filosofica del libro sull'India venne invece da Jacobi. In effetti l'interpretazione razionalistica e nichilistica del panteismo e l'analisi delle sue contraddizioni ricordano quelle di Jacobi. In una lettera ad August Wilhelm Schlegel Schelling parla dell'estremo interesse con cui Jacobi ha letto il libro e della sua convinzione che l'interpretazione ivi contenuta del panteismo « come l'unico sistema razionale e insieme come l'estremo sviamento dello spirito umano », accompagnata dall'affermazione del primato della fede, coincida con le proprie tesi (Krisenjahre I 604).[83] In una lettera a Fries del 29-7-1808 poi Jacobi stesso loda, in esplicita contrapposizione a Schelling, il libro sull'India.[84] Questa convergenza fra Jacobi e Schlegel non è però incondizionata né priva di equivoci. Acutamente Schelling osservò che Jacobi nell'entusiasmo di aver trovato le sue tesi riprese nel libro sull'India lo capí solo fino a un certo punto avendone trascurato la parte storica (Krisenjahre I 604). E proprio questa disattenzione alla parte storica spiega la sorpresa di Jacobi di fronte alla svolta cattolica di Schlegel e il conseguente raffreddamento del suo interesse per il libro. La lettura poi della recensione a Stolberg, lo scritto in cui piú chiaramente traspariva il cattolicesimo di Schlegel, gli fece abbandonare il proposito di scrivergli una lettera amichevole riguardo al libro sull'India.[85]

25. *Rivelazione positiva e crisi dell'idealismo*

Le critiche sollevate dal libro non potevano trovare immediatamente un'adeguata risposta, perché, nonostante la lunga incubazione di Parigi e di Colonia, la svolta non era ancora filosoficamente ben elaborata. Con quell'opera Schlegel fissa alcuni importanti risultati. Il primo è che senza la rivelazione positiva non è possibile ritrovare l'autentico concetto di Dio, e che perciò la rivelazione non si limita a confermare la verità di un concetto che la filosofia già possiede, ma comunica questo stesso concetto. In secondo luogo e conseguentemente viene non solo criticato il panteismo come filosofia della pura ragione, ma lo stesso idealismo, almeno indirettamente, e cioè nella misura in cui non sia consapevole di aver rice-

vuto per rivelazione i suoi contenuti di verità, ma pretenda di considerarli sua produzione (KA VIII 303).

Negli scritti pubblicati Schlegel è, come sempre, piú prudente e circospetto, mentre negli inediti la critica all'idealismo è già assodata un anno prima. Mi riferisco in particolare al corso *Métaphysique* nel quale il consueto quadro storico-critico delle filosofie coinvolge l'idealismo nella medesima critica rivolta al panteismo: « L'idealismo distrugge se stesso come il panteismo; esso mette l'orgoglio al posto del sentimento » (KA XIII 404). Al contrario assistiamo a una rivalutazione dell'empirismo, sia pure di un « vero empirismo » che « non esiste ancora » (*ibi*, 403), in quanto Schlegel insiste sulla storicità dell'essere in un senso che evidentemente suppone l'inadeguatezza della ragione a comprendere ciò che è frutto di libertà e di rivelazione. Il passo della *Métaphysique* sull'idealismo come filosofia dell'orgoglio va messo in relazione con altri passi dei *Philosophische Lehrjahre* nei quali si parla della ragione come « egoità formale senza amore » (KA XIX, IX, 120, v. 125 e 220) o, piú ancora, come « il luogo della tentazione dell'orgoglio, della vanità, del vero e proprio peccato » (*ibi*, XI, 172). In questi passi la ragione non è piú attratta verso la sostanza, come pensiero meccanico del finito, ma verso l'io, come autoaffermazione dell'autonomia dell'io, il principio stesso dell'idealismo.

Il terzo risultato è una teoria dialettica dell'errore. Nel primo periodo della sua speculazione Schlegel aveva presentato un concetto dialettico della verità come negazione dell'errore. Ma ora, posto il vero come l'originario, è piuttosto l'errore che deve essere spiegato a partire dalla verità. Non troviamo piú l'idea dell'errore come verità parziale, quale era presente nel primo Schlegel né quella di una verità parziale che deve essere completata da una verità superiore. Il coinvolgimento anche dell'idealismo nella critica del razionalismo e l'interpretazione dei sistemi filosofici in chiave di travisamento e oblio della rivelazione non lasciano piú spazio a una visione dell'errore in termini di parzialità e insufficienza; l'errore non sta al di qua della verità, ma dopo la verità, vive alle sue spalle come suo travisamento, di modo che diventa tanto piú grave quanto piú è vicino alla verità (v. KA VIII 221).

Tutti e tre questi risultati convergono nell'unica tesi, che il rapporto con la verità è un rapporto originario che si dà come evento storico di rivelazione.

Ma restavano aperte almeno tre questioni. La prima riguarda

la natura e l'origine del panteismo. Perché Schlegel non ha distinto, come voleva Schelling, fra panteismo e panenteismo? In effetti è plausibile pensare al panenteismo come al sistema originario, quello che corrisponde all'unità originaria delle cose in Dio. Se si nega questa tesi, facilmente si può cadere (come Schelling sospetta di Schlegel) in una, almeno implicita, affermazione dell'originarietà del male e dell'errore. Nello scritto sull'India poteva effettivamente sembrare che la degenerazione dell'umanità e della filosofia fosse un processo inevitabile, quasi naturale. Del resto la filosofia di Colonia affermava proprio la presenza nell'uomo di « un errore originario e innato », il concetto di sostanza. In questo senso la filosofia di Schlegel sembrava cosí vicina a quella, fortemente dualistica, di Jacobi. Ecco dunque il secondo problema aperto: spiegare adeguatamente l'origine del negativo.

Il terzo problema infine è quello che rende equivoco il rapporto di Schlegel con Jacobi: e cioè la rilevanza e la giustificazione filosofica del ricorso alla rivelazione positiva, piuttosto che a una rivelazione originaria o interiore, che sia possibile ritrovare – magari anche con l'aiuto della rivelazione positiva – al di là delle incrostazioni storiche e dell'oblio. E a partire di qui anche il problema della possibilità di quel sapere superiore che include la fede storica, cui egli aveva fatto cenno nella recensione a Fichte.

Questi ultimi erano i problemi piú delicati e difficili. È infatti il rapporto con la rivelazione positiva e non quello con una rivelazione di tipo metafisico ciò che può esporre la filosofia a un rischio mortale. Una rivelazione che sia costitutiva della coscienza non comporta alcun rischio per la filosofia, che diventa un movimento della coscienza stessa verso la propria origine: non si abbandona dunque un'analisi immanente. Con la rivelazione positiva invece la filosofia – l'autoriflessione della coscienza – è costretta a uscire fuori di se stessa. Non senza esagerazione, ma nemmeno sbagliando del tutto il bersaglio, Schelling scrive in una lettera a Windischmann del 30-7-1808 che Schlegel considera « ogni filosofia in generale come esecrabile orgoglio e orrore ».[86] In un frammento del 1805 che ripropone la centralità della poesia nell'enciclopedia Schlegel affermava che « l'autodistruzione da cui la filosofia in tutte le sue forme è affetta è troppo radicata in essa per non doverne essere un carattere essenziale – la sua destinazione. Essa deve alla fine cessare e decomporsi » nelle diverse sfere della *Bildung* (KA XIX, IX, 72). La critica storica alla filosofia sembra giungere nel libro sull'India al me-

desimo risultato. Solo che ora ciò che dissolve la filosofia non è la sua incapacità di abbracciare la totalità enciclopedica, ma il riconoscimento di un suo vizio d'origine: l'illusione di essere autonoma e autosufficiente. Nell'un caso e nell'altro sconta una medesima colpa: la pretesa orgogliosa di essere il luogo privilegiato di manifestazione della verità. Anche se ora il limite della filosofia è piú rigidamente fissato: se prima la filosofia appariva come uno dei possibili centri della totalità enciclopedica in concomitanza con altri centri, ora questa possibilità è esclusa perché la totalità non ha piú nell'umanità il suo principio.

E tuttavia sarebbe affrettato e superficiale interpretare la svolta di Schlegel come una pura e semplice rinuncia alla filosofia. In un'interessantissima lettera a Schelling del 19-8-1809 August Wilhelm Schlegel propone quella che è forse l'interpretazione piú vera della svolta di suo fratello e di una considerevole parte del pensiero tedesco in quegli anni. « Questa svolta – egli scrive – ben difficilmente è attribuibile alla filosofia, che vi contribuisce solo come organo dell'interpretazione e della spiegazione; essa consiste in una reazione contro la cultura che è stata nostra finora, sulla cui vacuità gli eventi del mondo ci hanno dato i piú terribili chiarimenti, e cosí è la provvidenza stessa che a ciò ci conduce. » E prosegue osservando che la filosofia nel suo avvicinamento alla religione ne adotta espressioni e contenuti, che solo a posteriori cerca poi di giustificare razionalmente: « con la speculazione e la rivelazione avviene come con oggetti lontani, che l'occhio nudo non riesce a cogliere, ma, dopo che son stati visti al telescopio, riesce a ritrovarli anche senza ricorrere ad esso » (Krisenjahre II 68).

Che la svolta religiosa sia stata, almeno in parte, esterna all'elaborazione filosofica e l'abbia precorsa, è proprio quello che è avvenuto nel pensiero di Schlegel. Ma riconoscere che il presentimento e l'esperienza della verità precedono la filosofia non significa necessariamente rinunciare ad essa.

NOTE

[1] È stato H. Finke (*Über Friedrich Schlegel*, cit.) a sostenere per primo che il punto di svolta di Schlegel va posto non nel 1808, ma nel 1802 con il trasferimento a Parigi (pp. 42-43). La tesi è stata poi piú volte ripresa da Behler (*Der Wendepunkt Fr. Schlegels*, cit., p. 245; KA VII, xxxix; KA VIII, xxxix). Körner ricorda come

i fratelli Schlegel siano alla testa della svolta culturale e filosofica che si svilupperà negli anni successivi (Introduzione a Krisenjahre I, IX-XII).

[2] Friedrich e Dorothea manifestano in questi anni la piú completa avversione per gli Schelling (v. Krisenjahre I 324; Unger 89). I loro giudizi sulla filosofia di Schelling sono spesso acidi e sprezzanti (*ibi*, 28, 61, 64). Nel migliore dei casi essa è interpretata come uno spinozismo compiuto (KA III 8; KA XII 146, 294; KA XIII 360), ma altre volte Schlegel vede in essa uno spinozismo impoverito, privato cioè di quel sentimento dell'amore che anima il panteismo di Spinoza (Krisenjahre I 329; KA XIX, XII, 182), oppure uno spinozismo di tipo emanazionistico (KA XIX, IX, 33; XI, 307; KA XIII 425). I rapporti fra Schlegel e Schelling restano praticamente interrotti fino al 1808. Solo a partire dalla pubblicazione, avvenuta in quell'anno, del libro sull'India, si ha una ripresa di rapporti scientifici che, al di sotto della permanente polemica, mostrano i segni di un parziale riavvicinamento.

[3] I due avevano progettato una traduzione di Platone con introduzioni ai singoli dialoghi. Ma Schlegel, anche a causa del trasferimento a Parigi, perse interesse al lavoro, cosicché dopo aver chiesto e ottenuto alcune dilazioni alla consegna del suo manoscritto, si ritirò dall'impresa. Schleiermacher proseguí da solo il lavoro senza in fondo rammaricarsi molto per la rinuncia dell'amico anche perché aveva riscontrato forti divergenze nell'interpretazione di Platone. Ma quando il lavoro uscí, Schlegel si sentí derubato delle sue idee e accusò (dopo Schelling) anche Schleiermacher di plagio. Tuttavia non si giunse mai a una vera e propria rottura fra i due. Piuttosto si ebbe un progressivo raffreddamento (favorito poi anche dalla conversione di Schlegel) che non impedí sporadici contatti epistolari (Aus Schleiermacher's Leben I 321, 345-346, IV 158; *Ungedruckte Briefe an Georg A. Reimer*, ed. G. HIRZEL, in « Deutsche Revue », 1893, 4, pp. 102-105; Körner 63-64; Finke 24-24; Krisenjahre I 230, 485, II 66). Forse coglie nel segno Varnhagen quando osserva che Schlegel, avendo avuto nei confronti dell'amico una posizione dominante, si sentí come tradito quando Schleiermacher sviluppò autonomamente la propria personalità scientifica (K.A. VARNHAGEN VON ENSE, *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, Lipsia, Brockhaus, 1843 sgg., V, pp. 110-112).

[4] In due lettere del maggio e del giugno 1804 Dorothea allude a malintesi con August Wilhelm che sicuramente riguardano questioni personali (Unger 8; Raich I 135). Pochi anni piú tardi cominciano ad affiorare le divergenze e le incomprensioni relative ai nuovi orientamenti politici di Friedrich e alla sua conversione al cattolicesimo (Krisenjahre I 293, 319, 562-563).

[5] Gli Schlegel non riescono a legare con il mondo dei dotti parigini, tranne che con Villers, Cuvier e pochi altri meno noti. Dalle loro lettere traspare una progressiva antipatia per i francesi, che li spinge a chiudersi in una ristretta cerchia di amici per lo piú tedeschi (v. le lettere a J.G. Schweighäuser pubblicate da R.L. KAHN in « Publications of the Modern Language Association of America », Wisconsin 1960, LXXV, 1, pp. 197-215; *Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander von Humboldt*, Berlino, Bondy, 1909, p. 156; *August Wilhelm und Friedrich Schlegel in Briefwechsel mit Schiller und Goethe*, Lipsia, Insel Verlag, 1927, p. 173; « Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien », Vienna, 1889, 40, pp. 98-99; « Der Freihafen », IV,1, Altona, 1841, pp. 190-191).

[6] I primi tre, giovani di Colonia, abitavano nella casa degli Schlegel e ad essi Friedrich tenne il corso *Geschichte der europäischen Literatur*. Il legame con i tre amici di Colonia fu determinante per il successivo trasferimento di Schlegel in quella

città ed ebbe notevole importanza per il suo orientamento al cattolicesimo. Hamilton e Chézy fornirono a Schlegel un aiuto importante nello studio delle lingue orientali e appartennero alla ristretta cerchia di amici – ai quali vanno aggiunti G. Hagemann, di Hannover, interessato anch'egli alle lingue orientali, e Helmina von Hastfer, la futura signora von Chézy – degli anni parigini (v. S. BOISSERÉE, *Briefwechsel Tagebücher*, Stoccarda, Cotta, 1862, rist. Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, I, pp. 23 sgg.; Raich I 116-117). I rapporti con Paulus, documentati dall'epistolario pubblicato da Unger, sono abbastanza intensi negli anni di Parigi e di Colonia, ma non determinano un significativo influsso reciproco sul piano filosofico. L'intensità dello scambio epistolare dipende da un lato dall'amicizia di Dorothea con la moglie di Paulus, Carolina, dall'altro dall'aiuto offerto da Paulus per far ottenere una cattedra universitaria a Schlegel. Quanto ai rapporti con M.me de Staël, essi furono mediati dal fratello August Wilhelm che viveva presso di lei. Friedrich fu ospite della Staël nell'autunno del 1804 nella villa di Coppet sul lago di Ginevra e, per un periodo piú lungo, nell'inverno 1806-1807 nel suo castello di Aubergenville dove tenne per lei il corso *Métaphysique*. Nei rapporti con lei non fu certo di secondaria importanza il suo mecenatismo (v. Krisenjahre I 138, 147, 167, 177, 228-229, 248, 347, 350, 352, 409, 431-432, 454, 490-491, 609; Raich I 225).

[7] Negli ultimi anni di Colonia si fa intenso lo scambio epistolare con Stolberg e si moltiplicano le attestazioni di amicizia e di reciproca stima. La recensione, pubblicata negli « Heidelbergische Jahrbücher », alla *Geschichte der Religion Jesu Christi*, sanzionerà pubblicamente il legame personale e culturale fra i due (v. FR.L. GRAF ZU STOLBERG, *Briefe*, ed. J. BEHRENS, Neumünster, K. Wachholtz, 1966, pp. 397, 403-404, 410-411; J. JANSSEN, *Fr.L. Graf zu Stolberg*, Friburgo, Herder, 1877, pp. 2, 122, 167, 190, 205-207; Krisenjahre I 409, 444). Per comprendere quanto Stolberg sia stato importante per lui, basta ricordare queste parole scritte da Schlegel nel 1816: « Ciò che mia moglie ed io dobbiamo, in relazione alla nostra conversione, al suo esempio come pure alla sua opera, possiamo esprimerlo con vero ringraziamento solo là dove in silenzioso raccoglimento si rende grazie all'Onnimisericordioso » (J. JANSSEN, *op. cit.*, p. 444).

[8] In questi anni Creuzer studia con interesse le teorie estetiche dei fratelli Schlegel, ma solo in occasione della collaborazione di Friedrich agli « Heidelbergische Jahrbücher » entra in piú stretto contatto con lui. Successivamente i due mantengono amichevoli, anche se sporadici, rapporti (v. FR. CREUZER, *Aus dem Leben eines alten Professors*, Lipsia e Darmstadt, Laske, 1848, pp. 31, 57, 226; Finke 19-20). Un significativo rapporto con Baader si avrà solo nel periodo viennese, ma è chiara una reciproca attenzione anche negli anni precedenti (v. S. BOISSERÉE, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, p. 56; Finke 28). Anche Schubert conobbe personalmente Schlegel dopo che questi aveva lasciato Colonia e, pur avendo un'opinione non molto lusinghiera dello scritto sull'India, ricevette da quell'incontro una forte e positiva impressione. Dal canto suo Schlegel terrà in seguito in gran conto la filosofia della natura di Schubert (v. G.H. SCHUBERT, *Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben*, Erlangen, J.J. Palm und Ernst Enke, 1854-1856, II, p. 239; *G.H. Schubert in seinen Briefen*, ed. G.N. BONWETSCH, Stoccarda, Chr. Belsersche Verlag, 1918, pp. 156, 332; Krisenjahre II 443-444).

[9] Dorothea fu insieme battezzata e unita in matrimonio a Friedrich dal pastore Gambs a Parigi (v. Krisenjahre I 70; « Der Freihafen », cit., III, 4, pp. 80-81).

[10] Vedi Krisenjahre I 36, 138, 175-177, 240-241, 550; Unger 43; W. CHÉZY,

Erinnerungen aus meinem Leben, Sciaffusa, Hurter, 1863, II, p. 13; Raich 25; Schleiermacher's Leben III 340, 344, 361, 412; *Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel*, cit., p. 231.

[11] Vedi Krisenjahre I 127, 176-177, 562-563; Unger 49.

[12] Innumerevoli sono i tentativi di Schlegel di ottenere una cattedra universitaria e moltissime le persone di cui cerca l'appoggio per conseguire il suo scopo. Almeno in un caso, la cattedra di filologia a Würzburg, la cosa sembrava fatta. Molti si erano adoperati per lui, compreso l'odiato Schelling. Ma il tentativo fallí (v. Krisenjahre I 240; Unger 12, 15, 51-53, 55, 62, 64, 65, 68-69, 70; K. Obser, *Aus dem Briefwechsel des Freiherrn Leo von Seckendorff*, in « Neue Heidelbergische Jahrbücher », XVIII (1940), 1, p. 40; F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., I, pp. 335-336, III, pp. 574-575). Il trasferimento a Colonia fu determinato, fra le altre cose, anche dalla speranza, apparentemente ben fondata, che vi fosse fondato un istituto superiore, nel quale egli potesse trovare un'adeguata sistemazione (v. Unger 33, 45, 75). Dal fallimento anche di questa seconda prospettiva Schlegel è spinto a cercare una cattedra un po' dovunque, ora a Friburgo (v. Finke 16-17), ora nell'erigenda università di Düsseldorf (v. Krisenjahre I 359, 423, 461; Körner 85), ora a Parigi (v. Krisenjahre I 512), ora nelle nuove facoltà di lettere di Colonia o di Bonn o di Münster (v. Krisenjahre I 527), e infine a Vienna (v. Krisenjahre I 531). Tutto quello che gli riuscí di ottenere fu un posto nelle scuole superiori di Colonia per un insegnamento di logica, nel 1805, e di greco, nel 1806 (v. Körner 85; Schleiermacher's Leben III 410).

[13] Fra questi ricordiamo, oltre al lavoro su Platone in collaborazione con Schleiermacher, i progetti piú importanti: la continuazione di « Athenäum » (v. Walzel 517, 524-525), l'Enciclopedia (v. Schleiermacher's Leben III 310), una *Charakteristik der Philosophie* (v. *ibi*, 341), un Sistema di filosofia (Krisenjahre I 271), i *Philosophische Lehrjahre* (v. Körner 97, 102), una Storia della letteratura (v. Krisenjahre I 271), alcuni drammi (v. Körner 97, 409; Schleiermacher's Leben III 310), diversi saggi letterari (v. Krisenjahre III 529), una *Einrichtung des gelehrten Wesens* (v. *ibi*, 532), un'edizione delle opere di Winckelmann e un'antologia delle opere di Forster (v. Körner 43), e soprattutto *Das Mittelalter*, una raccolta di studi filosofici, letterari ed estetici sul medioevo, in collaborazione con il fratello (v. Krisenjahre I 390, 441, 464, 470-471; *Briefe an Cotta*, cit., I, pp. 260, 267-268; Krisenjahre III 261-262, 279), e il dramma storico su Carlo V, che fu l'occasione del trasferimento a Vienna dove Schlegel poteva trovare il materiale documentario necessario (v. Krisenjahre I 420, 441, 454, 483, 490, 492, 510, 519, 533).

[14] La permanenza di questo tema in tutte le fasi del pensiero di Schlegel è stata sottolineata da H. Eichner, *Friedrich Schlegel*, cit., p. 138.

[15] Vedi P. Reboul, *Fr. Schlegel à Paris*, in « Revue de sciences humaines », 1952, pp. 29-31.

[16] Privatamente però Schlegel esprime qualche sostanziale riserva sulle dottrine degli ideologi (v. *August Wilhelm und Friedrich Schlegel im Briefwechsel mit Schiller und Goethe*, cit., p. 173).

[17] Ma ancora nel gennaio del 1804 troviamo un frammento nel quale l'enciclopedia è intesa come ritorno della filosofia su se stessa (KA XIX, viii, 164).

[18] Il frammento KA XVIII, vi, 266, ripete la stessa proposizione aggiungendo un « forse ».

[19] Vedi anche KA XVIII, vii, 193.

[20] Non si dimentichi che questo è per Schlegel un periodo di intensa attività poetica, iniziata con la tragedia *Alarcos* nel 1802 e proseguita con produzioni nei generi piú diversi. In una lettera del 1804 Schlegel scrive che la poesia è il suo « bene sommo e la piú grande gioia sulla terra » (*Ungedruckte Briefe an Georg A. Reimer*, cit., p. 100). Sono pochi però coloro che hanno visto in Schlegel una prevalenza del talento poetico: fra questi ricordiamo Helmina von Chézy (v. « Der Freihafen », cit., III, 4, pp. 88-89), e Th. Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*, cit., p. 359.

[21] Nella conclusione del corso (KA XIII 174) Schlegel giustifica la necessità di ricorrere all'arte per rappresentare in qualche modo il divino con il fatto che si tratta di una verità rivelata.

[22] Il primato della poesia è espresso ancora in altre variazioni, come quando Schlegel afferma che la vera filosofia nasce dalla poesia (KA XIX, xi, 251) o che la poesia è la pietra di paragone della filosofia (*ibi*, viii, 207).

[23] Anche nel corso *Métaphysique* la bellezza è definita dalla coppia unità-pienezza (KA XIII 391).

[24] In questo periodo gli studi e i lavori storici occupano in Schlegel uno spazio crescente. Gli anni in cui l'interesse per la storia domina in modo quasi esclusivo sono quelli che vanno dal 1807 al 1810, dedicati agli studi su Carlo V e sulla storia austriaca e alla stesura del corso *Über die neuere Geschichte* (v. Krisenjahre I 464 e 584; F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 480; Aus Schleiermacher's Leben III 425; *Briefe von und an August Wilhelm Schlegel*, Zurigo-Lipsia-Vienna, Amalthea Verlag, 1930, I, p. 222; « Zeitschrift für österreichischen Gymnasien », 40 [1889], p. 100).

[25] Un frammento del quaderno *Zur Poesie und Literatur* del 1808-1809, pubblicato da E. Behler, *Der Wendepunkt Friedrich Schlegels*, cit., pp. 268-269, giunge ad assegnare a ciascuna arte e a ciascun genere poetico la rappresentazione di un particolare aspetto della rivelazione.

[26] Sull'importanza che assume l'arte per la sua funzione religiosa ha insistito W. Gössmann: *Das christliche Geschichtsbewusstsein Friedrich Schlegels*, cit., pp. 868-872; e *Der Weg Friedrich Schlegels zu einer nachromantischen Ästhetik*, in « Hochland », 54 (1961-1962), p. 54.

[27] A questo proposito v. W. Gössmann, *Das christliche Geschichtsbewusstsein Friedrich Schlegels*, cit., p. 883; e J.J. Anstett, Introduzione a KA XIV, p. lxii.

[28] La tesi è espressa inequivocabilmente anche dal frammento KA XIX, ix, 56.

[29] Molti hanno considerato questo corso come la migliore opera filosofica di Schlegel. In particolare ricordiamo J. Körner, *Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre*, cit., p. 93; e A. Dempf, *Der frühe und der späte Friedrich Schlegel*, cit., p. 87.

[30] Su questo tema vedi anche il mio saggio *La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*, in Aa.Vv., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milano, Mursia, 1979.

[31] Questo errore ha un carattere originario perché l'uomo non può prescindere dal legame con l'elemento terrestre, l'inerte (v. KA XIII 22).

[32] Sull'inconsistenza dell'idea dell'infinito tratta dalla ragione vedi: F. Imle, *op. cit.*, p. 118; J.J. Anstett, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, cit., p. 169.

[33] L'attenzione e l'ammirazione per il pensiero di Fichte è sempre molto viva, come dimostrano, fra l'altro, la dedica a lui dei *Lessings Gedanken und Meinungen*

e la recensione del 1808, oltre a molte lettere private, nelle quali tuttavia sfuggono talvolta giudizi negativi un po' superficiali (v. Krisenjahre I 139, 150, 345, 510; Walzel 520; Körner 81; *Ungedruckte Briefe an Georg A. Reimer*, cit., p. 109).

[34] Schlegel sottolinea la radicale diversità dal suo degli idealismi precedenti (KA XIX, x, 464).

[35] In un frammento del 1806 Schlegel scrive: « Invece che sistema forse *Filosofia della vita* » (KA XIX, XII, 94). Anstett sottolinea come le lezioni di questo periodo siano un tentativo di abbracciare la vita in tutti i suoi fenomeni (Introduzione a KA XII, p. XVII).

[36] Il riconoscimento dell'amore come primo principio metafisico del sistema di Schlegel ne ha avvalorato talvolta le interpretazioni irrazionalistiche. Vedi ad esempio H. NEWE, *Die Philosophie Friedrich Schlegels in den Jahren 1804-06*, in « Philosophisches Jahrbuch », 43 (1930), pp. 499-509.

[37] Nel venir meno del carattere di dialetticità aperta B. VON WIESE legge i segni di un'involuzione del pensiero di Schlegel (*op. cit.*, pp. 104-105).

[38] Altrove Schlegel afferma l'unità di filosofia e teologia (KA XIX, x, 316; XII, 193).

[39] Su questo punto insiste giustamente F. IMLE, *op. cit.*, pp. 203-205.

[40] La presenza di tendenze contrastanti nelle lezioni di Colonia viene enfatizzata da W. GLAWE, *Die Religion Friedrich Schlegels*, cit., pp. 59 e 70; e da B. VON WIESE, *op. cit.*, pp. 108-110.

[41] Le lettere degli anni di Parigi e di Colonia ci attestano l'impegno di Schlegel nello studio delle lingue orientali e nell'interpretazione dei manoscritti indiani della biblioteca parigina. È incredibile come in pochi anni, dedicati anche a molti altri lavori e progetti, egli sia riuscito a padroneggiare quei testi e a delineare un'interpretazione dei caratteri del sanscrito, dello sviluppo della letteratura indiana e delle idee filosofiche in essa contenute. Il fatto che i successivi sviluppi dell'orientalistica abbiano smentito le interpretazioni di Schlegel non può sminuire il valore della sua opera.

[42] Sulla nascita degli studi mitologici in Germania è ancora utile l'opera di F. STRICH, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, Halle, 1910, rist. Berna-Monaco, Francke Verlag, 1970.

[43] Non solo l'origine della storia, ma anche ogni suo nuovo inizio – in ogni nuova epoca – ha, secondo Schlegel, un carattere miracoloso (KA XIV 118).

[44] Nella *Entwicklung der Philosophie* aveva addotto contro l'origine animale del linguaggio un'altra ragione, e cioè che se il linguaggio nascesse dall'esigenza di soddisfare i bisogni fisici, allora dovrebbero possederlo anche gli animali (KA XII 345). La posizione schlegeliana sul problema dell'origine del linguaggio è in fondo un tentativo di conciliare la tesi dell'origine divina e quella dell'origine umana, segue cioè una via intermedia fra quelle di Süssmilch e di Hamann da una parte e di Herder e Humboldt dall'altra. Una delle ragioni che spiegano la posizione di Schlegel può essere quanto osserva FR. KAINZ (*Friedrich Schlegels Sprachphilosophie*, in « Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft », 1941, III, pp. 263, 268, 282), e cioè che la sua teoria del linguaggio nasce da una convergenza del punto di vista della filosofia del linguaggio con quello della scienza storica e comparativa del linguaggio. Sull'importanza storica di Schlegel per la teoria del linguaggio vedi anche H. ARENS, *Sprachwissenschaft*, Friburgo-Monaco, Alber, 1969, pp. 160-166.

[45] Vedi B. VON WIESE, *Friedrich Schlegel*, cit., p. 108; J. KÖRNER, *Fr. Schlegels*

philosophische Lehrjahre, cit., p. 70; A. DEMPF, *Der frühe und der späte Schlegel*, cit., pp. 89-91; E. BEHLER, Introduzione a KA VIII, pp. CVII-CVIII.

[46] Altrettanto vale per l'opposizione tempo-eternità (KA XII 476).

[47] Vedi anche FR. CREUZER, *Aus dem Leben eines alten Professors*, cit., p. 65.

[48] Concordo qui con W. GÖSSMANN, *Der Weg Friedrich Schlegels zu einer nachromantischen Ästhetik*, cit., p. 53.

[49] R. GÉRARD, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Parigi, Didier, 1963, pp. 95, 112, 120; v. anche H. EICHNER, *Friedrich Schlegel*, cit., p. 103.

[50] È questo un punto in cui è particolarmente chiaro l'influsso di Stolberg (v. J. JANSSEN, *Stolberg*, cit., II, p. 414).

[51] Questo spostamento è molto evidente fin dagli anni parigini. La *Reise nach Frankreich* contiene non solo commosse rievocazioni dei luoghi e dei tempi del medioevo tedesco (v. KA VII 58), ma anche la proposta di una riconsiderazione radicale dei caratteri del medioevo. Secondo Schlegel cioè è la sua epoca a meritare il nome di medioevo, come età di passaggio – indefinita e inconsistente – fra due diverse epoche, mentre il cosiddetto medioevo ha caratteri ben determinati (*ibi*, 72). Il corso sulla storia universale poi si spinge già fino ad affermare la superiorità del medioevo sulle altre epoche, almeno dal punto di vista morale e politico (che è però il punto di vista da cui, secondo Schlegel, un'epoca storica va giudicata), e la sua non inferiorità nei confronti dell'età classica sotto il profilo letterario e scientifico (KA IV 165-167).

[52] In generale la conversione di Schlegel suscitò grande sorpresa, anche in coloro che conoscevano le sue tendenze cattolicheggianti. Fra i più negativamente sorpresi dalla notizia della conversione vi furono Schleiermacher (v. Schleiermacher's Leben IV 158; *Briefe an L. Tieck*, cit., I, p. 48), Goethe (v. J.W. GOETHE, *Briefe*, cit., p. 78; J.W. GOETHE und K. REINHARD, *Briefwechsel in den Jahren 1087-32*, Wiesbaden, Insel Verlag, 1957, p. 61), e Jacobi (v. *L. Tieck und die Brüder Schlegel*, ed. E. LOHNER, Monaco, Wincker, 1972, p. 168). Solo successivamente, e per lo più da parte di studiosi cattolici, si è tentato di individuare gli elementi di continuità nell'evoluzione delle convinzioni religiose di Schlegel. Tipica in questo senso l'interpretazione di F. IMLE, *op. cit.* Numerosa è la schiera di coloro che attribuirono la conversione a ragioni di opportunismo o almeno a una sorta di indebolimento e di resa intellettuale. Fra le opinioni più velenose ricordiamo quelle di K. Blöchlinger, che scrive a Beethoven: « Tutte queste conversioni sono determinate da interessi personali e non da convinzioni. Schlegel è certamente divenuto cattolico per interesse, perché non lo ritengo affatto capace di qualcosa di grande » (G. SCHÜNEMANN, *L. van Beethovens Konversationshefte*, Berlino, M. Hesse, 1941-1943, I, p. 348); e quella di Heine che nella sua celebre opera *Die romantische Schule* del 1835 condanna la conversione di Schlegel aggiungendo che egli « andò a Vienna dove quotidianamente ascoltava la messa e mangiava pollo arrosto » (H. HEINE, *Werke und Briefe*, cit., V, p. 42). L'eco di queste accuse si fa ancora sentire, sia pure moderatamente, in alcune interpretazioni contemporanee, fra le quali ricordiamo quella di K. PETER, *op. cit.*, pp. 127-128. Inclini a pensare invece che la conversione sia stata il frutto di una scelta sincera e coraggiosa furono, oltre ovviamente a Stolberg, Cousin (v. V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, Parigi, 1866, rist. Ginevra, Slatkine, 1970, V, p. 58) e più tardi Körner (v. J. KÖRNER, *Das Problem Friedrich Schlegel*, in « Germanische-Romanische Monatsschrift », XVI (1928), 7/8, p. 287). Fra coloro che ritennero sincera la conversione, vi furono alcuni che però sottolinea-

rono il suo carattere intellettualistico: così Jean Paul la ricondusse a ragioni estetiche (v. JEAN PAUL, *Sämtliche Werke*, cit., III, 4, p. 56), e Körner la interpretò come il compimento di un itinerario speculativo (v. J. KÖRNER, *Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre*, cit., pp. 76-78; e *Das Problem Friedrich Schlegel*, cit., p. 286). Di una conversione profondamente personale e intimamente vissuta parlano invece J.J. ANSTETT, *La pensée religieuse de F. Schlegel*, cit., p. 209 (v. anche Introduzione a KA XII, p. XVIII); e E. BEHLER, *Friedrich Schlegel*, cit., p. 101.

[53] K.A. HORST, *Ich und Gnade*, cit., p. 123.

[54] Da una lettera di Dorothea a Friedrich del 1806 risulta che in quell'anno la conversione era già decisa e che era Dorothea stessa a sollecitarla superando il timore di una possibile reazione negativa della madre di Friedrich ed anche quello delle prevedibili critiche di molti (Raich I 195-196). Ancora Dorothea informa, in una lettera ad August Wilhelm di poco successiva alla conversione, avvenuta il 16 aprile 1808, che il passo formale è stato ritardato dagli indugi e dalle incertezze degli ecclesiastici a causa del suo precedente matrimonio (Krisenjahre I 564). Gli Schlegel cercarono di mantenere il segreto sul loro passo, ma il 28 aprile la «Gazette française de Cologne» divulgò la notizia (sia pure con qualche inesattezza), che fu poi ripresa dallo «Hamburgischer Correspondent» del 10 maggio. Schlegel, traendo spunto dalle inesattezze formali con cui era stata comunicata la notizia, fece pubblicare sui «Leipziger Zeitungen» del 18 maggio, sul «Morgenblatt für gebildete Stände» del 3 giugno e sulla stessa «Gazette française de Cologne» del 9 giugno un'ambigua smentita, che non sortí alcun effetto. La notizia giunse alla madre, ma August Wilhelm riuscí perfettamente a tranquillizzarla. Di mezzo c'era anche la questione di un canonicato, la cui rendita Friedrich veniva a perdere a causa della conversione. Che di ciò fosse più preoccupata la madre che non Friedrich stesso depone a favore della sincerità della sua conversione (v. *Briefe von und an August Wilhelm Schlegel*, cit., I, p. 216).

[55] *La pensée religieuse de F. Schlegel*, cit., p. 212.

[56] «Diventare cattolico non è mutare la religione, ma soltanto riconoscerla» (KA XIX, XII, 236).

[57] Vedi Raich I 31, Unger 88.

[58] J. JANSSEN, *Stolberg*, cit., II, pp. 416-417.

[59] Per misurare la sorpresa e la reazione degli ambienti protestanti si può leggere la lettera di J.D. Gries a Paulus del 5-7-1808 (K.A. VON REICHLIN-MELDEGG, *H.E.G. Paulus und seine Zeit*, II, Stoccarda, Magazin, 1853, p. 26).

[60] Vedi la sua lettera a Zimmer del 28-3-1809, in A. KLOSS, *Die Heidelbergischen Jahrbücher*, Lipsia, R. Voigtländer, 1916, p. 173.

[61] Vedi J. KÖRNER, *Aus Friedrich Schlegels Brieftasche*, in «Deutsche Rundschau», marzo-aprile 1918, pp. 380-384; e J. VON GÖRRES, *Gesammelte Briefe*, Monaco, Literarisch-artistischer Anstalt, 1874, II, pp. 47 e 53.

[62] Vedi Krisenjahre I 546.

[63] Vedi *ibi* I 583.

[64] Vedi FR. L. GRAF ZU STOLBERG, *Briefe*, cit., pp. 410-411.

[65] Vedi V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, cit., V, p. 58.

[66] L'unico intervento abbastanza neutrale, ma anche poco significativo, fu quello di Heyne, che recensí l'opera nelle «Göttingische Gelehrte Anzeigen» n. 98 del 18-6-1808.

[67] Questo primo giudizio complessivamente favorevole è formulato in una lettera

ad August Wilhelm del 26-8-1808 (Krisenjahre I 604). Più tardi in una lettera a Schubert del 27-5-1809 criticherà anche la parte storica dell'opera (*Aus Schelling's Leben. In Briefen*, ed. G.L. PLITT, Lipsia, Hirzel, 1869-1870, II, pp. 160-161).

[68] H. HEINE, *op. cit.*, V, pp. 64-65.

[69] J.W. GOETHE, *Briefe*, cit., II, pp. 77-79.

[70] *G.H. Schubert in seinen Briefen*, cit., p. 156.

[71] *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, a cura di J. BAXA, Monaco, Schöningh, 1966, I, p. 420.

[72] *Briefwechsel zwischen W. von Humboldt und A.W. Schlegel*, ed. A. LEITZMANN, Halle, Niemeyer, 1908, p. 200.

[73] K.W.F. SOLGER, *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, ed. L. TIECK e FR. RAUMER, Lipsia, 1826, rist. Heidelberg, Lambert Schneider, 1973, I, p. 709.

[74] J. GÖRRES, *Gesammelte Schriften*, Colonia, Bachem, 1926 sgg., V, pp. 29-30 nota.

[75] *Neue Görres-Briefe*, ed. W. SCHELLBERG, in «Der Graal», XIII, 4, pp. 170-171.

[76] È senz'altro vero che Schlegel aveva di mira la filosofia contemporanea non meno che quella indiana (v. Krisenjahre I 626, II 82; *Aus Schelling's Leben*, cit., II, p. 153). Al momento dell'uscita del libro sull'India i rapporti con Schelling, come sappiamo, erano ormai da alcuni anni molto tesi, ed il libro poteva ben apparire una dichiarazione di guerra, cosa del resto confermata dai propositi polemici che affiorano nelle lettere di quegli anni (v. Krisenjahre I 511, II 82 e 89; Raich I 388).

[77] *Aus Schelling's Leben*, cit., II, pp. 153-156.

[78] *Sämtliche Werke*, cit., VII, pp. 282-287.

[79] *Ibi*, pp. 348-349, cfr. 409-410.

[80] *Ibi*, pp. 352-353, trad. it. F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. PAREYSON, Milano, Mursia, 1974, p. 138.

[81] *Aus Schelling's Leben*, cit., II, p. 157, cfr. p. 154.

[82] *Ibi*, p. 156.

[83] *Briefe an L. Tieck*, cit., I, p. 48.

[84] J.F. FRIES, *Aus seinem handschriftlichen Nachlass*, ed. E. HENKE, Lipsia, Brockhaus, 1867, p. 315.

[85] *L. Tieck und die Brüder Schlegel*, cit., p. 168; v. anche Krisenjahre II 143.

[86] F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 530.

CAPITOLO QUARTO

FILOSOFIA E RIVELAZIONE POSITIVA

1. *L'ultima fase del pensiero di Schlegel: sguardo introduttivo*

La qualità e la varietà delle vicende personali e letterarie del periodo viennese, che copre l'ultimo ventennio della vita di Schlegel, rendono già di per sé sospetti i giudizi di coloro che hanno letto la sua evoluzione successiva alla conversione come una vicenda di decadenza caratterizzata da un progressivo impigrimento materiale e intellettuale e da una rassegnata resa ai valori e alle istituzioni tradizionali.

La sua vita esteriore conserva alcuni tratti tipici dei precedenti periodi: l'alternarsi di momenti di cupa depressione a momenti di intensa e soddisfacente attività,[1] la ricerca sempre frustrata, tranne che per brevi periodi, di una sistemazione stabile e a lui confacente,[2] la cronica mancanza di denaro e il conseguente indebitamento,[3] l'intensa vita di relazione, le molteplici iniziative culturali realizzate o tentate, che vanno dalla fondazione di riviste e giornali (le « Österreichische Zeitung », il « Deutsches Museum », « Concordia »), alla promozione dell'attività artistica dei pittori tedeschi a Roma,[4] al progetto di un'Accademia delle scienze a Vienna,[5] agli stessi corsi di lezioni pubblici. Nuova è invece l'attività politica, a volte di discutibile opportunità per un intellettuale del suo rango,[6] altre volte di non trascurabile rilievo non solo politico, ma anche culturale, come nel caso degli impegni al Congresso di Vienna e alla Dieta di Francoforte.[7] E nuovo anche il profondo impegno religioso sia sul piano personale sia su quello ecclesiale.[8]

Il soggiorno in una città come Vienna, che, capitale dell'Impero, non era però una capitale della cultura, e la dimensione assunta dagli impegni politici ed ecclesiali non emarginano Schlegel dagli ambienti filosofici e letterari piú importanti. Mentre stringe rapporti con i dotti viennesi, A. Müller, Gentz, Hormayr,[9] mantiene vivo ed anzi accresce l'interesse per gli sviluppi filosofici di Jacobi e di Schelling,[10] ed anche, scoprendo nuove affinità, intensifica i rapporti con pensatori quali Baader, Görres, Windischmann e Schubert, per non citare che i piú importanti.[11] Tutt'altro che trascurabile infine il

confronto con il pensiero di Hegel, anche se non sorretto da un rapporto personale.[12]

L'arco degli studi e della produzione letteraria mantiene la consueta ampiezza enciclopedica con considerevoli approfondimenti nelle direzioni della storia, dell'arte, della letteratura e della mistica medioevali e moderne, e con l'innesto dei nuovi interessi per i problemi politici e sociali, e per la teoria e la pratica del magnetismo.

La produzione letteraria dello Schlegel viennese non è di trascurabili dimensioni. Ad essa appartengono i grandi cicli di lezioni, che inaugurano e concludono questo periodo, e cioè il corso *Über die neuere Geschichte*, tenuto nel 1810 e pubblicato nel 1811, la *Geschichte der alten und neuen Literatur*, esposta nel 1812 e pubblicata nel 1815, l'opera che molti considerano come la piú riuscita,[13] e i tre corsi finali, *Philosophie des Lebens*, *Philosophie der Geschichte*, e *Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes*, tenuti rispettivamente nel 1827, nel 1828 e nel 1828/1829, e pubblicati nel 1828, nel 1829 e nel 1830. Di varia importanza i numerosi saggi e le recensioni, che spaziano dalla filosofia, alla storia, alla politica, alla critica letteraria o artistica, alla religione, pubblicati su riviste proprie e non,[14] e che talvolta, soprattutto nel caso della filosofia, hanno un valore e un significato nient'affatto inferiori a quelli dei corsi pubblici. Non va infine dimenticato il lavoro di pubblicazione, sia pure non condotto a termine, delle sue opere complete, che comportò ampie aggiunte e rifacimenti, e ancora la mai interrotta attività poetica, e, come sempre, la sterminata massa di frammenti e appunti, in gran parte però perduti, gli abbozzi di opere non condotte a termine e i progetti rimasti tali.[15]

Possiamo dividere il periodo viennese esattamente in due decenni. Il primo, che vede una certa prevalenza degli interessi storici e politici e un rallentamento dell'attività filosofica (il cui risultato piú significativo è la recensione a Jacobi del 1812), si chiude con il richiamo a Vienna dalla Dieta di Francoforte, che segna la fine della carriera politica di Schlegel e un momento di grave crisi nella sua esistenza. Il secondo vede invece una preponderanza degli interessi filosofici e religiosi, convergenti nel progetto di costruzione sistematica della filosofia cristiana. Che la morte abbia impedito di portarlo a termine e che addirittura abbia interrotto l'esecuzione della terza opera di questo piano non può non apparire come il sigillo di

una vita e di una speculazione destinata, anche contro i suoi intenti, a rimanere frammento.

2. *La vicenda della filosofia tedesca*

Anche l'ultima filosofia di Schlegel prende le mosse dalla critica delle filosofie, nella quale ha uno dei suoi momenti migliori e piú interessanti. Rispetto al periodo precedente viene meno la centralità della critica al panteismo, a favore di quella al razionalismo in generale e poi soprattutto al razionalismo idealistico. Ora Schlegel non estende piú il concetto del panteismo fino a identificarlo con il razionalismo *tout court*, ma articola diversamente l'analisi degli errori filosofici.

Anzitutto si viene precisando l'interpretazione in chiave razionalistica di tutta la filosofia moderna. Questo orientamento risalirebbe a Cartesio e alla sua pretesa che « la ragione umana [...] ricerchi la verità servendosi soltanto delle sue forze » (KA VI 310) e riducendo perciò anche Dio alla sua misura (*ibi*, 311-312). Da Cartesio deriverebbero la filosofia di Spinoza e tutti gli altri erramenti filosofici (KA IX 377), anche se, soprattutto negli ultimi scritti, l'orientamento della filosofia moderna è imputato non solo a Cartesio, ma anche al protestantesimo e al suo supposto spirito di divisione, operante tanto nella sfera religiosa, quanto in quella politica o scientifica.

Un ben diverso svolgimento avrebbe avuto, secondo Schlegel, la filosofia moderna, se invece che Cartesio fossero prevalsi Bacone e Leibniz, il primo per il suo tentativo di fondare una scienza dell'esperienza, non soltanto sensibile, il secondo per i germi di spiritualismo cristiano che il suo pensiero contiene (KA IX 377-378). Cosí come la recente filosofia tedesca « avrebbe avuto uno sviluppo piú felice », se fosse stata influenzata, invece che da Kant, da Lessing, al quale Schlegel attribuisce il merito di aver condotto a conclusione lo sviluppo del protestantesimo riportando l'attenzione sulla filosofia orientale e sull'importanza della tradizione nella chiesa (KA VI 389-390). La filosofia tedesca sarebbe invece stata dominata da quel *Vernunftschwindel*, proprio del pensiero settecentesco, che in Francia sarebbe stato condotto alle estreme conseguenze sul piano pratico e in Germania alle estreme conseguenze sul piano teorico (KA VII 389; v. KA VI 353).

La critica del razionalismo è diversamente svolta da Schlegel nelle due fasi del pensiero viennese. In un frammento degli anni 1810-1811 egli scrive che « il realismo è la filosofia della ragione oggettiva, come l'idealismo della soggettiva » (KA XIX, Beilage x, 25). Nella *Geschichte der alten und neuen Literatur* poi vede nei successori di Kant una risoluzione delle sue ambiguità e oscillazioni in quei due opposti sistemi: « La presunta pura conoscenza della ragione, che Kant aveva voluto distruggere, rinacque in una doppia forma, come opera dell'io o come scienza assoluta dell'universo » (KA VI 399). Questa interpretazione del razionalismo è molto simile a quella di Jacobi, come è confermato dalla recensione del 1812 al suo scritto sulle *Cose divine*, nella quale approva la sua suddivisione dei « sistemi razionali » nel « sistema dell'io assoluto » e nel « sistema della necessità assoluta » (KA VIII 441-442): la ragione, incapace di condurre a un « vero tu », può affermare soltanto un « *es* senza vita » (radice del panteismo) o un « *io sono io* che eternamente si ripete » (radice dell'idealismo) (*ibi*, 450).

Successivamente Schlegel cerca invece di interpretare le principali tendenze della filosofia tedesca, che egli vede rappresentate da Kant, Fichte, Schelling e Jacobi, secondo lo schema delle facoltà fondamentali della coscienza. Cosí nella recensione a Jacobi del 1822 vede prevalere in Kant l'*intelletto* critico, in Jacobi la *volontà* morale, nell'idealismo fichtiano la *ragione*, e nella filosofia della natura di Schelling la *fantasia* (*ibi*, 592; v. anche KA XIX, Beilage x, 181, e KA VI 399-400). Questo schema alquanto artificioso non viene in seguito ripetuto integralmente. Di esso verrà ripresa la seconda polarità, quella fra idealismo e naturalismo, e anche l'interpretazione sistematica dello sviluppo della filosofia tedesca. Di nuovo e di diverso vi sarà invece l'interpretazione del razionalismo come della tendenza che in vario modo pervade non solo l'idealismo fichtiano, ma anche le altre filosofie, ripresentandosi sia nel panteismo scientifico sia anche in quei casi in cui sembra esplicitamente rifiutato, come nei postulati kantiani e nella fede jacobiana (v. KA VIII 588, KA X 15-16, 437-438; V. Cousin, *Fragments Philosophiques*, cit., V, pp. 58-59).

Questa diffusività e versatilità del razionalismo è ciò che ne fa, secondo Schlegel, l'errore piú pericoloso, almeno in quel momento storico (KA X 204, 439, 447). Ma se la forma piú propria del razionalismo è l'idealismo, allora è chiaro che l'idealismo è il culmine dell'errore. Non si potrebbe pensare un piú radicale rovesciamento

della filosofia di Jena e anche di Colonia! Questo rovesciamento del giudizio sull'idealismo non ha però di mira Fichte quanto piuttosto Hegel. Nella sua filosofia Schlegel vede da un lato una ripresa di Fichte – ripresa inutile dopo che si è ormai concluso quel ciclo della filosofia tedesca [16] – e dall'altro uno svolgimento piú radicale dell'idealismo, liberato « dagli svantaggiosi influssi sulla coerenza del sistema, che coscienza, moralità o altri sentimenti determinavano in certi casi in quel filosofo [Fichte] » (KA VIII 594-595, v. KA XXII 286). Il pensiero di Hegel è definito come « satanismo filosofico », in quanto pone al posto del Dio vivente « lo spirito di negazione e di contraddizione ». Esso costituisce l'ultimo e supremo stadio « dell'errore idealistico ed anche l'ultimo grado dell'ateismo scientifico » (KA XIX, Beilage x, 191; KA X 16-17; v. anche KA XXII 69, e la lettera a Baader del 22-5-1820).[17]

In questi tardi giudizi su Hegel trova conferma quanto era già stato sostenuto in un frammento degli anni 1810-1812, e cioè che « il risultato della moderna filosofia tedesca è la manifestazione del principio cattivo (la pura ragione, l'assoluto) » (KA XIX, Beilage x, 10). Ma proprio questo risultato segna, secondo Schlegel, un punto di svolta nella filosofia tedesca, che, avendo percorso tutto il ciclo degli errori filosofici,[18] si predispone al « ritorno dall'abisso del pensiero assoluto alla conoscenza della rivelazione o della positività divina », sostituendo l'idealismo con lo spiritualismo cristiano e il naturalismo panteistico con una filosofia della natura cristiana (KA VI 389; v. KA VII 514-515, KA VIII 585 e 594-596). Di questa svolta egli avverte le tracce anche in altri importanti pensatori del suo tempo,[19] in particolare in Schelling, Baader, Görres e Schubert, ma soprattutto se ne sente il principale protagonista e considera le sue ultime opere come « un nuovo inizio della filosofia e dell'intero sapere filosofico » (KA IX 5).[20]

3. *L'idealismo come sistema della ragione e della volontà assoluta*

La prima novità della critica al razionalismo in quest'ultima fase è dunque quella del suo spostamento verso l'idealismo, anche se il concetto di razionalismo ha una portata piú ampia indicando tutte quelle forme di pensiero astratto che hanno perso qualsiasi contatto con la vita e procedono seguendo soltanto la pura necessità logica.[21] Fra queste forme di pensiero Schlegel continua a collocare il pan-

teismo senza però considerarlo piú come l'espressione piú compiuta dell'errore; il che dipende da due motivi: in primo luogo perché la sua origine non è puramente razionale, in secondo luogo perché solo l'idealismo è propriamente una negazione di Dio, un esplicito ateismo. Il panteismo anzitutto è un errore al quale cooperano sia la fantasia sia la ragione. Infatti la fantasia è la « facoltà dell'intuizione della natura », che ne coglie l'infinita varietà e molteplicità di forme e sta alla base della mitologia, e che come tale tende ad una visione naturalistica e immanente del divino. Ma il naturalismo diventa panteismo scientifico quando la ragione vi introduca la forma dell'unità assoluta e dell'organizzazione logica e sistematica (v. KA II 316-317;[22] KA X 199-200, 508-512). Schlegel considera ora il panteismo, in quanto è fondato sull'uso puramente naturale della ragione, come l'errore piú naturale e antico (KA VI 355), e con ciò si intende che esso non rappresenta lo stadio del piú completo allontanamento dalla verità. Non a caso Schlegel, diversamente da Jacobi, interpreta il panteismo piuttosto come idolatria, « superstizione della ragione » (KA XIX, Beilage x, 5), che non come ateismo.

All'interpretazione radicalmente negativa dell'idealismo Schlegel si era avviato, come si ricorderà, nel corso a M.me de Staël, dove lo aveva inteso come sistema dell'orgoglio. Nel periodo viennese interpreterà sempre l'idealismo come sistema della ragione assoluta (v. KA VI 399, KA X 199), fondato sull'io assolutizzato (v. KA XIX, Beilage x, 283; KA IX 425), nel quale l'essere è colto come « un parto dell'io e della ragione » (KA XIX, Beilage x, 44). È soprattutto il saggio dedicato ad Angelo Silesio, dal titolo *Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens* (1820), ad insistere sulla genesi dell'idealismo da una « egoità che si radica in se stessa » (KA VIII 567 nota). Qui Schlegel sviluppa « pensieri sull'egoità e sulla conoscenza di Dio » (*ibi*, 546-560) prendendo le mosse da un verso di Angelo Silesio: « Io non sono io – né tu; tu sei io in me ». Non vi è niente di piú antitetico – commenta Schlegel – al principio del moderno razionalismo quale si esprime soprattutto in Kant e in Fichte: esso consiste infatti nell'autodivinizzazione dell'io. Che in questo modo l'io, pretendendo per sé una libertà assoluta (v. anche KA VII 495, 526), perda il suo vero centro è dimostrato dal suo finire in pensieri sempre piú astratti, artificiali e vuoti (v. anche KA VII 143, KA VI 246, KA X 324 e 346), il cui risultato non può che essere un dissolvimento nichilistico della realtà (v. anche KA X 346 e KA XIX, Beilage x, 112).

Il vero sapere può cominciare solo da un atto di umiliazione dell'io, che riconosce di avere il proprio centro fuori di sé, in Dio, e in questo modo nega se stesso (v. anche Rottmanner II 13; KA X 516), senza però giungere a un dissolvimento in Dio, che riprodurrebbe in altra forma l'errore panteistico. Riconoscendo in Dio il proprio centro l'io si eleva all'eternità e acquista quella profondità e ricchezza di vita che l'io centrato su se stesso, in quanto poggia sul nulla, non può in alcun modo conseguire. Con una formulazione che ricorda Pascal, Schlegel attribuisce al cristianesimo la contemporanea affermazione della « nullità dell'io quando voglia poggiare su se stesso e radicarsi in se stesso » e dello « splendore dell'uomo trasfiguratosi in Dio ».

Proprio guardando al rapporto fra l'io e Dio s'intende bene come i due errori estremi e fondamentali siano il panteismo, che dissolve l'io in Dio, e l'idealismo, che dissolve Dio nell'io, ma altrettanto chiaro è che l'errore piú grave è l'idealismo in quanto non è una falsa interpretazione della realtà di Dio, ma una sua sostituzione con l'io. L'idealista è « un nuovo Prometeo, che vuol porre la forza del divino soltanto nel proprio io », guidato da una vana « arroganza titanica » (KA II 316).[25] Perciò « il vero e proprio ateismo è quello che procede dall'egoismo idealistico » (KA XIX, Beilage x, 116, v. 157). Anzi Schlegel giunge a vedere nel « falso idealismo (io = Dio) » una manifestazione dell'Anticristo (*ibi*, 234 e 236), il che varrà soprattutto per la filosofia hegeliana, l'idealismo assoluto nel quale lo spirito si presenta come spirito di negazione.

Il secondo aspetto essenziale della nuova analisi schlegeliana del razionalismo è la tesi secondo cui il concetto fondamentale da cui derivano tutti gli errori è quello di assoluto: « Se si vuol abbracciare con un termine generale il carattere comune di tutti gli errori fondamentali radicati nella struttura della coscienza umana [...] allora non resta che usare la vuota formula del morto assoluto » (KA X 523-524); « il vero e proprio errore fondamentale della filosofia tedesca è l'assoluto » (KA IX 425). Nella *Signatur des Zeitalters* e nella *Philosophie der Geschichte* l'assoluto è analizzato come il cattivo principio che domina l'epoca producendo i suoi effetti negativi in tutti i campi, dalla vita alla scienza. Esso si manifesta come ostinazione, partigianeria, unilateralità, e piú in generale come disorganicità: assolutizzando, si « lacera la connessione organica », e in questo modo si corrompe e si distrugge (KA VII 518-522; KA IX 412-413). Il suo riflesso filosofico sono i sistemi panteistici e idealisti-

ci (KA IX 425; KA X 389), che sorgono dall'assolutizzazione di un punto di vista, quello oggettivo della natura o quello soggettivo dell'io (KA X 202). Nella *Philosophie des Lebens* Schlegel fa risalire questo errore alla volontà, la quale, ponendosi come esclusiva e illimitata, diventa il principio dell'assolutezza, dell'ostinazione e della prevaricazione, tanto nella vita quanto nella scienza (*ibi*, 96, 201). Nella *Philosophie der Sprache* poi riconosce come errore tipico della volontà « il pregiudizio dell'egoità », che sta alla base della prospettiva idealistica, anche se solo raramente giunge fino ad essa (*ibi*, 514-517). Proprio della ragione sarebbe invece il principio dell'incondizionato, che sta a fondamento della concatenazione necessaria di tutti i condizionati (*ibi*, 469, 506): « la necessità incondizionata [... è] l'originario, primo e ultimo inganno della ragione » (*ibi*, 472).

Si devono allora distinguere l'assoluto e l'incondizionato come due diversi principi dell'errore. Solo nell'idealismo sono entrambi presenti perché l'idealismo è il sistema non solo della ragione, ma anche della soggettività razionale. Questo è il decisivo passo in piú dell'idealismo nell'allontanamento dalla verità: non solo la ragione pretende di ridurre Dio alla sua misura, ma anche – e potremmo dire: prendendo coscienza di ciò – si riconosce come Dio, si assolutizza, il che non sarebbe però possibile se l'io non fosse volontà, movimento di autoaffermazione.

4. *L'origine dell'errore*

Scrive Schlegel che la falsa filosofia è « un male innato » e addirittura che « si può paragonare la filosofia a una malattia inevitabile » (KA XIX, Beilage x, 2), cosí come piú in generale c'è nell'uomo e in ogni sua facoltà un'innata tendenza all'errore (KA X 477-478). Questa tendenza innata non è però propria della nostra natura, ma va ricondotta alla caduta dell'uomo. Ricorrendo alla caduta Schlegel da un lato rende ragione del fatto che il razionalismo idealistico è l'errore filosofico piú compiuto e dall'altro spiega perché né il panteismo né l'idealismo siano recuperabili al pensiero della verità, ma da essi si debba necessariamente fuoriuscire operando un radicale capovolgimento.

Anzitutto l'errore idealistico è quello piú direttamente configurabile secondo le categorie dell'io ribelle a Dio. « La prima causa di ogni errore umano è da ricercare soltanto nel distogliersi dello

spirito da Dio » (*ibi*, 200). « Il peccato originale è l'egoità » (KA XIX, Beilage x, 255), la volontà che « si allontanò dal suo oggetto originario » (KA VIII 459), facendo centro su se stessa invece che su Dio (*ibi*, 551). Questa ribellione dell'io è proprio la radice dell'idealismo come sistema della soggettività assoluta e dell'ateismo. La perfetta congiunzione dell'assolutizzazione del soggetto e della negazione di Dio (rispetto alla quale il peccato originale è definito piuttosto come menzogna, v. KA XIX, Beilage x, 166 e 261; KA X 141-142) è realizzata secondo Schlegel dall'idealismo hegeliano perché è il sistema di uno spirito assoluto che è per essenza spirito di negazione. Schlegel vede cioè nella dialettica hegeliana, nel suo movimento di negazione del finito, lo spirito di negazione in cui si esprime la falsa onnipotenza dell'io dopo che ha preteso di sostituirsi a Dio. Piú che altrove è nella *Philosophie der Sprache* che Schlegel esprime la connessione fra il principio del male inteso proprio come « spirito della negazione assoluta, della contraddizione eterna e della distruzione » e il moderno idealismo: « È straordinario come in diversi sistemi razionalistici spinti al vertice dell'assolutezza sia applicabile il discorso teologico [...] e quasi tutto si attagli a quel primo supremo avversario [lo spirito negatore] dell'eterno amore » (KA X 388-389).

Questa interpretazione dell'idealismo lo rende ormai incompatibile con la verità rivelata. Non a caso Schlegel non ritorna sull'idea di fraintendimento della verità quale fondamento dei sistemi filosofici. L'idealismo in particolare non è soltanto un fraintendimento, ma anche una positiva negazione della verità. Ora una tale negazione appare possibile solo se si riconosce la gravità della lacerazione originaria, quella gravità che Schlegel sottolinea efficacemente quando parla di « non naturalità » dell'attuale condizione dell'uomo (KA VIII 453). Se l'uomo si trova nella condizione naturale, allora il suo allontanamento dalla verità può essere spiegato o supponendo, dualisticamente, una naturale tendenza all'errore accanto alla tendenza alla verità, o dissolvendo il male e l'errore in una vuota apparenza. Ma in entrambi i casi l'errore non è spiegato: o perché ci si limita ad accettarlo come naturale o perché lo si disconosce. E in entrambi i casi si lascia sussistere la convinzione della possibilità per l'uomo storico di un rapporto diretto e pieno con la verità.

In queste tesi, elaborate per la prima volta nella recensione a Jacobi del 1812, trovano soluzione alcune delle questioni che gli ultimi scritti di Colonia lasciavano aperte. Anzitutto ci si chiedeva

perché, al contrario di Schelling e di Görres, Schlegel non riconoscesse il panteismo (almeno inteso come panenteismo) come il sistema originario. La risposta a tale questione è strettamente connessa con la risposta all'altra questione aperta, quella intorno all'origine dell'errore e del male. Schlegel non può concepire nemmeno il panenteismo come sistema originario non perché sia dualista (come lo accusava Schelling), ma perché, dopo la caduta, l'unità originaria non è rappresentabile se non a prezzo di negare la reale consistenza del male, come del resto palesemente avveniva nei sistemi di Schelling, almeno sino alle *Philosophische Untersuchungen*, o nella concezione görresiana del male come *vacuum disseminatum* dotato di una realtà solo relativa. La comprensione unitaria della « infinita pienezza delle cose divine » è la meta della filosofia e non può essere invece conseguita con un « balzo improvviso » come pretendono quei pensatori che « cominciano il loro sistema con ciò che essi chiamano intuizione intellettuale, con una qualche formula dell'egoità o dell'identità » (KA VIII 457). La caduta determina nella filosofia questo limite, per cui il suo inizio non può trovarsi in una visione unitaria e assoluta della realtà, ma solo nel « riconoscimento dell'errore, mentre la ricostituzione dell'intuizione spirituale è la sua ultima meta » (*ibidem*). Riconoscere questo limite significa prendere atto dell'inevitabile tendenza all'errore dell'uomo decaduto, senza però cadere in una prospettiva dualistica, nella misura in cui si afferma, contro Jacobi,[24] un'origine storica e non metafisica dell'errore e del male. L'unica via per non eludere la radicalità del male evitando insieme il dualismo è dunque questa: affermare non la dualità nella natura, ma la dualità fra la natura originaria e la non naturale condizione presente.[25]

5. *La coscienza divisa*

Un'analisi piú precisa e compiuta della condizione di decadenza dell'uomo e della conseguente situazione di errore in cui il sapere viene a trovarsi è sviluppata da Schlegel nella sua nuova teoria della coscienza – esposta soprattutto nel saggio *Von der Seele* del 1820 e nei corsi *Philosophie des Lebens* e *Philosophie der Sprache* – che costituisce il perno centrale della sua ultima filosofia.

La critica forse piú penetrante ed efficace che Schlegel rivolge tanto all'idealismo quanto all'ultima filosofia di Jacobi fondata sul-

l'idea di una ragione come facoltà del sapere immediato e delle « cose divine », è quella di presupporre arbitrariamente una coscienza umana integra, di « ammettere che l'attuale costituzione della nostra coscienza è quella originariamente vera e autentica, senza in alcun modo considerare e tener conto dell'estrema rovina in cui si trova » (KA VIII 604-605; v. anche *ibi*, 592-593, 594; KA IX 107; KA X 87, 325-326, 328), e di dare perciò per scontato che l'attuale stato della coscienza è quello naturale (KA X 505-506).[26] Se la caduta ha introdotto uno sconvolgimento nelle facoltà dell'uomo, allora non si possono ricostruire le condizioni di possibilità della coscienza muovendo soltanto dal suo stato attuale considerato come naturale e ovvio.

La filosofia trascendentale giunge qui, a seconda dei punti di vista, ad essere compiuta o ripudiata, in ogni caso, al termine di un itinerario che, dopo aver condotto a mettere in discussione – già con il primissimo Schelling oltre che con Schlegel – la compiutezza di un'analisi trascendentale che non poggi su di una prospettiva ontologica, finisce per criticarne l'oggetto stesso, la coscienza, o, se si vuole, a determinarne una condizione, la caduta, che non solo la trascende, ma per di piú, mentre la spiega, ne impone anche la trasformazione.

Le teorie della coscienza si sarebbero per lo piú limitate a considerare la coscienza stessa come bisognosa soltanto di essere purificata e innalzata da coscienza comune a coscienza superiore, e in questo modo non solo ne avrebbero reso impossibile la comprensione, ma anche perpetuato e rafforzato la falsità della sua condizione (KA X 87). A dimostrare quell'errore basta, secondo Schlegel, la piú semplice e immediata esperienza che la coscienza fa di se stessa, « la genuina presa di coscienza della vita », che ci mostra come « noi siamo divisi in noi stessi, una profonda discordia interiore compenetra la vita fin nei suoi strati piú profondi e si radica stabilmente in essa esercitando un manifesto dominio sul tutto come sulle singole parti » (KA VIII 598). Ma è proprio questa condizione di divisione e duplicità, per la quale l'uomo, in quanto non è mai in accordo con se stesso, è definito come « un essere essenzialmente drammatico » (KA X 352), che rende impossibile al « puro pensiero » la comprensione della coscienza (KA VIII 598). Il « puro pensiero » infatti è già a sua volta il risultato della divisione.

È appena il caso di osservare che Schlegel non fa qui che riprendere il suo vecchio tema della lacerazione dell'uomo, che ha

luogo anzitutto nella struttura della sua coscienza e si ripercuote nella vita morale, nel sapere e nella cultura (come opposizione tra filosofia e vita, pensiero ed essere, scienza e religione, ecc.), e nella vita sociale. Analizzeremo anzitutto la scissione fondamentale, quella della coscienza.

6. *Le quattro facoltà. Intelletto e ragione*

L'analisi della coscienza deve avere come filo conduttore, secondo Schlegel, proprio la sua interna scissione. Se infatti individuiamo i momenti di piú acuta divisione interiore, allora ne possiamo determinare gli estremi, che saranno anche i punti estremi della coscienza e ci consentiranno di disegnarne tutto il perimetro (KA VIII 600). Nella coscienza decaduta due appaiono essere le opposizioni principali cui sarebbero riconducibili tutte le altre. La prima è quella fra intelletto e volontà, le due facoltà dello spirito: « noi non vogliamo ciò che conosciamo » e d'altra parte non riconosciamo chiaramente ciò a cui tendiamo. La seconda ha luogo tra la ragione e la fantasia, le due facoltà fondamentali dell'anima, e concerne la frattura fra « il pensiero consapevole e logicamente organizzato e quello figurativo » (*ibi*, 601-602; v. KA X 329 sgg.).

Uno dei primi chiarimenti che il saggio *Von der Seele* offre riguardo a questa quadripartizione della coscienza concerne la distinzione fra ragione e intelletto, che risulta molto netta a causa della loro attribuzione a una componente diversa della coscienza. Il concetto di intelletto resta sostanzialmente immutato rispetto alle lezioni di Colonia. Esso è la facoltà capace di « percepire lo spirito nelle cose », « è il senso per lo spirito » (KA XIX, Beilage x, 160), è « l'intuizione spirituale » (*ibi*, 212; v. *ibi*, 101, KA X 202) e come tale è l'organo della conoscenza di Dio (KA X 47, 50; KA VIII 457). L'intelletto, come pure la volontà, « è rivolto a ciò che è reale e positivo fuori di noi » e quindi « a ciò che è singolare, individuale, determinato » (KA VIII 605).

Caratteri del tutto diversi ha la ragione, riguardo alla quale però bisogna distinguere fra le due fasi del periodo viennese. Quando nel *Von der Seele* si preoccupa di non considerare intelletto e ragione come facoltà riconducibili a una sola, Schlegel prende, almeno implicitamente, le distanze da quanto aveva scritto – forse anche per distanziarsi dalla ripresa jacobiana del concetto di ragione come ri-

velazione delle « cose divine » – nella recensione a Jacobi del 1812, e cioè che « intelletto e ragione sono una sola e medesima facoltà del pensiero e del conoscere umano, e però nelle condizioni molto diverse e opposte dell'originaria purezza, dell'errore e della degenerazione, o del risanamento e della restaurazione » (*ibi*, 456). Qui la ragione deriverebbe dall'intelletto, è « l'intelletto rinchiuso nell'egoità » (*ibidem*), cosí come l'intelletto può essere definito « ragione trasfigurata » (KA XIX, Beilage x, 39). In questa prospettiva mentre si afferma la sostanziale identità di intelletto e ragione, si riconosce anche la superiorità del primo sulla seconda (*ibi*, 219). La ragione è il pensiero che si avvolge su se stesso e procede all'infinito da un condizionato all'altro (*ibi*, 30 e 212), è un pensare formale e vuoto, assolutamente incapace di comprendere le cose divine: « la ragione afferra solo la ragione » e mai lo spirito (*ibi*, 84).

Il saggio *Von der Seele* definisce in modo analogo la ragione (« è la facoltà di connettere, opporre e comporre tutti i possibili pensieri e concetti [...], è il pensiero infinito e la connessione proseguita all'infinito dei pensieri e concetti autonomamente prodotti, [...] è un pensiero chiuso in se stesso, libero e interiore, e precisamente per questo motivo è anche il pensiero del pensiero [...], la riflessione », KA VIII 605-606), distinguendola però nettamente dall'intelletto. La differenza dipende certo dal fatto che solo nella seconda fase viennese Schlegel elabora la sua teoria della coscienza quadripartita e in particolare la teoria dell'anima. Ciò non comporta però soltanto una diversa distribuzione e organizzazione dei termini in questione, ma anche un, sia pur parziale, spostamento della posizione di Schlegel. In *Von der Seele* egli approfondisce, se cosí si può dire, la lacerazione della coscienza. Mentre nella recensione del 1812 identificava nella ragione la corruzione dell'intelletto, ora introduce la divisione nell'intelletto stesso: sia in quanto esso è in contrasto con la volontà, sia in quanto si rivolge contemporaneamente alla realtà temporale e all'eterno (KA VIII 606).

Con ciò viene a dire che tutte le facoltà dell'uomo sono intimamente corrotte e che tale corruzione nasce anzitutto dal loro costituirsi come facoltà indipendenti. Il che, fra l'altro, rende ancora piú necessario e giustificato il ricorso alla rivelazione positiva: se infatti tutte le facoltà dell'uomo sono degenerate, non ve n'è nessuna cui si possa far ricorso (contro le altre) per ritornare alla verità perduta. Contro Jacobi Schlegel può perciò affermare che è impossibile ritornare a una genuina conoscenza delle cose divine

attraverso una qualche facoltà rimasta intatta al di sotto delle incrostazioni deformanti, senza ricorrere invece a una forza esterna, all'iniziativa di Dio che si rivela e salva.

7. *Negazione o trasformazione della ragione*

La questione del rapporto fra intelletto e ragione esige un esame piú approfondito soprattutto per quanto riguarda i caratteri e le possibilità della ragione. Anzitutto va detto che l'opposizione fra intelletto e volontà non è dello stesso tipo di quella fra ragione e fantasia. Nel primo caso si tratta di discordia, che turba quell'armonia di intelletto e volontà caratterizzante lo spirito originario. Nel secondo caso si tratta invece della divisione di un'unica facoltà: « fantasia e ragione sono solo le metà staccate di ciò che era originariamente uno » (KA VIII 608). La ragione è la facoltà della riflessione e del pensiero logico ordinatore, mentre la fantasia è la facoltà vitale e creatrice, è il senso della natura che si estende dai sensi esterni inferiori al senso artistico (KA X 66-67, 331). Nell'anima originaria fantasia e ragione si compenetrano reciprocamente, sí che essa può definirsi come « ragione che agisce in modo vitale e che realmente produce e genera ciò che è veramente vivo, o anche [come] immaginazione dotata di chiara coscienza e che sente e forma solo il bene e il divino » (KA VIII 609).

L'anima esercita la funzione passiva del pensare, è il pensare interno, che si trova scisso fra i due momenti della chiarezza vuota di contenuto (la ragione) e della pienezza oscura e confusa (la fantasia) – momenti nei quali si può facilmente vedere la ripresa dei principi dell'infinita unità e dell'infinita varietà e pienezza. Mentre l'intelletto (Ver*stand*) « presuppone un oggetto che sta (*steht*) davanti allo spirito e deve venire da esso penetrato » (KA X 438), l'anima come pensiero passivo, rivolto in se stesso, può rendersi autosufficiente svincolando l'esercizio della chiarezza e della riflessione dai contenuti e pretendendo di essere produttrice invece che funzione di accoglimento della verità. Mentre l'intelletto può avere una comprensione parziale o anche falsa del suo oggetto, può essere diviso fra i suoi oggetti e in disaccordo con la volontà, la ragione è addirittura il risultato di una scissione snaturante. Se fantasia e ragione possono adempiere la loro funzione solo quando siano fuse in unità, allora si può dire che prese come tali e per sé sole sono

false: l'errore della ragione non è solo quello di essere in disaccordo con la fantasia, ma addirittura quello di essere ragione. « La ragione per sé sola non è per nulla una facoltà primitiva, ma è derivata dalla scomposizione dell'anima in ragione e fantasia e dalla sua rovina (è sorta solo per la caduta e insieme a questa) » (KA XIX, Beilage x, 158). In polemica con Jacobi Schlegel sostiene perciò che non c'è nell'attuale condizione dell'uomo « una ragione naturale e sana », poiché « la facoltà del pensiero è stata intaccata e inquinata alla radice » (KA VIII 455). Ma allora la ragione non è correggibile, non si può pensare di ripristinarne un'originaria e corretta funzione; il suo legame con la verità è puramente negativo: « ciò che è divino nella ragione è il fatto che essa può negare se stessa » (KA XIX, Beilage x, 217).

Altre volte invece pare che anche per la ragione, come per le facoltà dello spirito, si tratti semplicemente di ritornare alla primitiva funzione. Molto spesso Schlegel, come già Jacobi, richiama l'etimologia della parola *Vernunft* da *Vernehmen* (*ibi*, 30, 33, 81; KA X 46-47, 438; ecc.): ragione come percezione di una voce superiore alla nostra, l'organo capace di accogliere la verità e perciò la rivelazione. Questa ragione, che finisce per coincidere con l'organo della fede (*ibi*, 105, 123), è intesa come « ragione purificata, strappata all'egoità » (*ibi*, 103). Di questa ragione Schlegel parla a volte come di una sana ragione (v. KA X 228) o di una ragione divina – opposta a una non divina – (KA XIX, Beilage x, 218), che l'uomo può ritrovare quando si liberi del pregiudizio dell'io centrato su se stesso, e che dunque è recuperabile come ragione a una funzione positiva nell'ambito della conoscenza (*ibi*, 33, 182; KA VI 259, 312; KA III 325). Negli ultimi corsi poi prevale l'idea che la ragione, proprio come facoltà del pensiero logico e dimostrativo, sia una componente indispensabile del vero sapere purché riconosca e accolga la verità rivelantesi. Cosí nella *Philosophie der Sprache* si afferma che la ragione non può essere esclusa dal sapere del soprasensibile, una volta ammesso e assicurato un fondamento positivo, e che anzi il suo intervento è necessario per evitare confusione di concetti e irrazionalità (KA X 499, v. anche KA IX 108). Eppure altrove Schlegel aveva scritto che « il serpente ha fatto il primo sillogismo » (KA XIX, Beilage x, 41).

C'è indubbiamente su questo punto un'oscillazione, che potremmo interpretare anzitutto come risultato di diversi gradi di radicalizzazione della critica al razionalismo, ma che soprattutto riflette

due esigenze diverse, evidentemente non ben composte nel pensiero di Schlegel. Da un lato prevale la preoccupazione di sottolineare l'impotenza della ragione ed anzi la sua azione deformante e negatrice della verità, dall'altro invece l'intento di formulare un sapere, o almeno l'inizio di un sapere (opposto a quello razionalistico) non piú scisso, ma unitario e vitale, non piú falsamente produttivo, ma invece custode della verità. Che questo sapere non potesse prescindere del tutto dall'abituale forma razionale è un fatto che Schlegel ha accettato, ma senza preoccuparsi di vederne la tensione con gli altri aspetti della sua analisi della ragione.

8. *Le facoltà divise e gli errori fondamentali*

Lo schema delle quattro facoltà divise, da cui Schlegel deriva poi tutte le altre (v. KA X 148-149, 376, 410-411, 430), è uno schema di interpretazione della condizione dell'uomo decaduto. In tutti i lavori storici di questo periodo è acutamente presente l'attenzione per le scissioni che attraversano la cultura e la società di ogni tempo – e in particolare la contemporanea – e il desiderio di « fondere i diversi elementi della *Bildung* in un'unità compiuta e armonica » (KA VII 185). Nell'edizione del 1822 della *Geschichte der alten und neuen Literatur* Schlegel sostiene che « in ogni epoca vi è il predominio di una delle quattro forze elementari della coscienza »; in particolare nel medioevo sarebbe predominante la fantasia, mentre nell'età moderna sarebbe la ragione ad avere il primato (KA VI 258-259).

Ora il predominio di una singola facoltà, in un'epoca storica, come nel singolo uomo, è la causa degli errori, la cui genealogia e caratterizzazione devono perciò seguire lo schema delle quattro facoltà. Nella *Philosophie des Lebens* Schlegel fornisce questo quadro sintetico della degenerazione delle quattro facoltà e dei loro errori: l'intelletto è « freddo, astratto e morto », la volontà è « cieca nella sua passionalità e assoluta », la ragione è persa « nel contrasto dialettico o nel gioco dinamico », la fantasia « rincorre bramosamente immagini e vive di figure di sogno » (KA X 301). Gli ultimi due sono « errori piú universali o errori oggettivi del pensiero », mentre gli altri hanno un carattere piú personale; gli errori dell'intelletto e della volontà infatti consistono propriamente in un abuso, mentre quelli della ragione e della fantasia nascono con queste facoltà stesse,

del tutto inintenzionali (*ibi*, 514, v. 96). Gli errori filosofici fondamentali sono dunque quelli che traggono origine dalla ragione e dalla fantasia, il razionalismo e il naturalismo (che va, quest'ultimo, dal semplice materialismo al panteismo vero e proprio).

Gli errori dell'intelletto e della volontà non sono antitetici come gli altri due, poiché queste due facoltà stanno in un rapporto di reciproca influenza. L'errore dell'intelletto è il suo uso sofistico che devia e arresta il processo di comprensione e conduce al dubbio radicale, allo scetticismo. L'intendere è infatti il passaggio graduale dalla non conoscenza al discernimento, passaggio del quale il dubbio rappresenta lo stato intermedio, la crisi del passaggio; l'errore sorge quando il dubbio si fa assoluto e diventa spirito di negazione e di contraddizione (*ibi*, 95, 202-203, 514, 517-520, 522). L'errore della volontà infine è, come detto, il principio dell'assoluto, che coopera alla formazione degli errori filosofici radicati nelle altre facoltà e in particolare produce l'idealismo. Intelletto e volontà intervengono dunque in modo decisivo nella formazione degli errori, e però il fondamento di questi si trova piuttosto nelle altre due facoltà (*ibi*, 200).

Ma la causa prima dell'errore va naturalmente cercata in ciò che ha determinato la degenerazione delle facoltà, e cioè nella caduta, nel distogliersi dello spirito da Dio, cui conseguí lo sconvolgimento dell'anima (*ibidem*). È a questo livello che occorre risalire per ritrovare la costituzione originaria dell'uomo e la via per ristabilirla.

9. *La caduta*

Riguardo alle cause della caduta Schlegel non spinge la sua analisi molto in là, né segue, come Schelling, l'idea, ben nota attraverso la lettura di Böhme, di un fondamento di possibilità del negativo nella natura divina. Invece che risalire alla natura divina Schlegel si arresta, nella determinazione della possibilità del male, soltanto alla creazione: « Basta ammettere che tutte le cose sono state create *dal nulla* perché sia sufficientemente assicurata la possibilità che gli esseri creati da Dio siano distolti lontano da lui e afferrati dallo spirito malvagio » (KA XIX, Beilage x, 221). Il nulla, da cui proviene la creazione, implica non solo, negativamente, che essa non è necessaria, ma anche, positivamente, che resta come sospesa su di esso,

minacciatane e quasi attrattane. Questa interpretazione è confermata dal modo in cui Schlegel intende la libertà del volere, che consisterebbe « nel poter agire *senza* moventi, anzi contro tutti i moventi razionali e sensibili, cioè nel potersi volgere al nulla, tendere al *nulla* e vivere in esso ». « Qui – aggiunge Schlegel – si mostra l'importanza di quel concetto del nulla, e della sua forza, certo non eterna, ma pure smisurata e illimitata » (*ibi*, 260, v. 242).

La libertà dell'uomo e la connessa possibilità della caduta hanno dunque la loro radice nel mistero della creazione dal nulla. Ma la creazione ha un duplice momento. Il primo è l'espansione di Dio, « il primo atto del produrre, dell'uscire da sé e del rivelarsi »: questa « espansione dell'onnipotenza è essenziale a Dio e *necessaria* ». Il secondo momento è l'autolimitazione di Dio, un « atto libero e volontario », « nel quale propriamente si annuncia la libertà dell'essere divino ». Si tratta di « un'amorevole contrazione di Dio », di una « divina *Herablassung* o autolimitazione », con cui Dio « trattiene se stesso per lasciar spazio alle creature », e senza la quale « non si darebbe alcuna libertà del singolo e nessuna vera creazione » (*ibi*, 170, v. 260). La libertà divina della creazione instaura dunque la libertà della creatura, e cioè il ritrarsi della potenza di Dio produce quello spazio vuoto, quel nulla su cui è sospesa la creazione. Mentre la libertà divina è posta sotto la categoria della realtà e cioè non è né sospesa alle possibilità né ridotta all'autodeterminazione necessaria (KA X 117), quella umana da un lato è fondata sulle possibilità indifferenti (*ibidem*) e dall'altro cade sotto la categoria della necessità: essa infatti « consiste nel poter scegliere fra due dipendenze, l'amorevole dipendenza da Dio e la servitú dell'avversario » (KA XIX, Beilage x, 259). Ora proprio perché l'uomo ha una libertà che affonda le sue radici nel nulla della creazione e può conservare il suo essere solo nella dipendenza da Dio, e cioè proprio perché la sua libertà non è garantita dall'autosufficienza e pienezza del suo essere, ben s'intende perché la caduta abbia un effetto cosí devastante: è un esercizio della libertà che, staccando l'uomo dalla fonte del suo essere, ne disperde e inaridisce le forze vitali, distruggendo la stessa libertà.

Questi effetti negativi si producono nella coscienza a causa della perdita del centro unificante e organizzatore. La ribellione nasce dallo spirito – e determina in esso un oscuramento dell'intelletto, che si allontana dal suo oggetto, e un indebolimento e oscillazione della volontà – ma ha il suo effetto piú sconvolgente sull'anima,

giacché lo spirito ribelle distogliendosi da Dio cerca il suo centro proprio nell'anima (KA X 55-56), ma, essendo l'anima destinata ad accogliere e non a produrre la verità, finisce per generare immagini della verità stessa che ne sono imitazioni deformanti, ciascuna delle quali nasce dall'incapacità di ricostruire una visione integrale e unitaria dell'essere dopo che ce se ne è distaccati. È cosí che sorgono i diversi sistemi metafisici – o, semplicemente, le visioni del mondo – che riproducono, assolutizzandolo, un solo aspetto dell'essere, l'infinita unità o l'infinita varietà e pienezza, o unificano meccanicamente i due aspetti. La scissione in ragione e fantasia impedisce all'anima di conservare, se non del tutto deformata, quella verità che le era stata rivelata.

10. *Le condizioni della restaurazione della coscienza*

Se questo è lo stato della coscienza dopo la caduta, dove è possibile per essa trovare un punto di appoggio che la riconduca verso la condizione originaria? « L'anima frammentata [...] non può certo ritrovarsi e ricollocarsi nel suo centro vivente basandosi su se stessa e sulle proprie forze; infatti [...] è un essere ricettivo e passivo » (KA VIII 603). E non solo l'anima, ma tutta la coscienza non è in grado di ritornare alla sua condizione originaria, dal momento che « gli stessi strumenti spirituali mediante i quali potremmo sollevarci dalla corruzione si sono anch'essi corrotti e sono diventati inutilizzabili (*ibi*, 606). Sarebbe contraddittorio pensare a una possibilità della coscienza di risollevarsi da sé, giacché con questo sforzo finirebbe per potenziare proprio quell'egoità che deve invece essere negata (v. *ibi*, 606-607).

Occorre dunque un intervento esterno alla coscienza decaduta. Ma, prima ancora, la sua restaurazione è resa possibile e favorita da due altre condizioni, e cioè dalla duplice natura del male e dell'errore, la sua positività e la sua radicale nullità. Che il male abbia per Schlegel una positiva realtà risulta già evidente dall'analisi della coscienza divisa, la cui decadenza non è semplicemente un indebolimento, ma un pervertimento. Ma non mancano ulteriori chiare conferme. Nel corso *Über die neuere Geschichte* Schlegel definisce lo spirito distruttivo, che egli vede dominare sulla scena politica, « non semplice debolezza, egoismo e stupidità », ma « un male positivo, lo spirito di menzogna, che [...] avvelena tutto » (KA VII 407).

Negli ultimi corsi si ripete questa tesi. Cosí, a proposito dell'errore, Schlegel scrive che « non è semplicemente l'assenza della conoscenza vera, ma una verità falsa e contraffatta, e certo ha, come la verità, un principio interno [...] che si riproduce continuamente e cresce rigogliosamente » (KA IX 145). I prodotti del male sono un « nulla reale » (KA X 521) in quanto, dotati di forza e di efficacia, si oppongono positivamente al bene. Ciononpertanto non cessano di restare intimamente nulli, giacché la loro realtà e la forza di cui dispongono non sono proprie, ma della verità che negano. Per questo penetrare l'errore e il male significa coglierne il punto di contatto con la verità e il bene, « la linea sottile » che li separa da essi (*ibi*, 29, 125), quella linea che è bene espressa dal concetto di contraffazione. E per questo Schlegel afferma piú volte che l'errore è tanto piú grave quanto maggiore è la sua vicinanza alla verità, sia perché è piú confondibile con essa sia perché ne assume la forza e la grandezza richiedendo all'uomo la stessa energia e dedizione richieste dalla verità (v. KA VI 323; KA IX 79-81, 147, 402; KA X 213-214).

La prima condizione di possibilità del ritorno alla verità, e cioè l'intrinseca nullità del male, è di tipo ontologico. La seconda ha un carattere piú fattuale, consiste cioè nel pieno dispiegamento del male e dell'errore, che lo conduce realmente a quel destino di autodistruzione inscritto nella sua natura.

Nella seconda fase del periodo viennese Schlegel accentua sempre piú un atteggiamento di rinuncia alla polemica, nella convinzione che essa finisca per esaltare la potenza del male anziché manifestarne la nullità e affrettarne l'autodistruzione (KA X 282), e che d'altra parte gli errori siano ormai cresciuti e moltiplicati a tal punto che « il compito di annullarsi e distruggersi reciprocamente può convenientemente essere lasciato all'errore in tutte le sue stesse produzioni » (KA VII 493). Il ritorno alla verità è favorito, piú che dalla lotta all'errore, dal suo stesso sviluppo quando raggiunga i vertici estremi. Si può anche dire che « l'errore compiuto e manifesto è meno dannoso di quello parziale e nascosto », perché quest'ultimo, essendo meno riconoscibile, piú facilmente si lascia accettare (KA VI 344, v. KA VIII 550). Gli errori portati sino in fondo lasciano lo « spazio libero » per la verità (KA VI 400) e perciò possono produrre una salutare crisi di passaggio verso di essa (KA X 472-473, v. KA VI 356 e 389).

Queste prime due sono condizioni puramente negative, non ancora sufficienti a produrre la restaurazione della coscienza. Che cio-

nonostante siano condizioni necessarie significa che il processo ha il carattere di una radicale conversione, di un rovesciamento della situazione di partenza, quel che Schlegel esprime chiaramente quando parla di autoannullamento della ragione o quando afferma che la fede non è « un completamento o un surrogato della ragione », ma si produce « attraverso il completo annientamento della ragione comune » (KA XIX, Beilage x, 201), o quando ancora, di fronte a una *Bildung* che nella sua ricchezza dispersa ha smarrito l'essenziale, ripete la parola di Angelo Silesio: « *Entbilde dich* » (KA VIII 563-564).

Ma il movimento di autonegazione che apre alla conversione verso la verità divina non potrebbe nemmeno avviarsi senza le sue condizioni positive. La prima e decisiva è l'autorivelazione divina: « Se Dio non ci si desse e non ci si fosse dato a conoscere, non lo conosceremmo veramente » (KA XIX, Beilage x, 57, v. 76 e 161). Ma la condizione per poter accogliere la rivelazione è l'immagine divina inscritta nel nostro essere: « Non potremmo conoscere Dio se non fossimo simili a lui. Nonostante tutte le diversità, siamo intimamente connessi con lui nelle piú profonde radici, abbiamo in lui la nostra origine [...], siamo creati a sua immagine » (*ibi*, 58). Questa immagine divina non può essere del tutto soppressa dalla caduta e dal lungo processo storico degenerativo: essa è il punto su cui può agire la comunicazione divina per suscitare la nostra fede (*ibi*, 216). L'immagine divina in noi è già un'idea di Dio, sia pure un'idea soltanto germinale e incompleta, quale ci è data « nella reminiscenza dell'eterno amore [...], nel desiderio infinito, nella voce della coscienza [...], nelle forme piú pure ed elevate di entusiasmo artistico e naturale »; in tutto ciò abbiamo i primi elementi del divino in noi, che pure « formano solo una debole eco del tutto, un primo, fanciullesco balbettio dell'unica idea divina » (KA X 429; v. *ibi*, 378-379, 418; KA VI 142-143).

L'immagine o idea divina in noi è a tal punto oscurata, che, senza la rivelazione positiva o storica, non solo non può giungere a compiersi per interno sviluppo, ma anche finisce per degenerare (KA VIII 445), producendo quelle contraffazioni della verità di cui s'è parlato. E nemmeno è sufficiente una semplice rivelazione; soltanto quella che si attua come incarnazione del Verbo è la condizione di possibilità reale della restaurazione della coscienza. Come Schlegel spiega nella *Philosophie des Lebens*, la coscienza si trova tesa fra due poli che le sfuggono entrambi, il proprio principio e il divino

a cui tende. Il rapporto con questo secondo polo, « l'incomprensibile *x* dell'incommensurabile divinità », è possibile solo se, come è avvenuto, la *x* diventa io umano, e in questo determina e rende comprensibile sia se stessa sia l'io (KA X 242-245). In questo modo l'incarnazione non soltanto comunica la verità perduta, ma anche riabilita la coscienza a comprenderla.

11. *Critica e fede*

L'impotenza che colpisce la coscienza e la necessità di ricorrere alla rivelazione si ripercuotono ovviamente anche sulla filosofia, rispetto alla quale Schlegel per certi versi opera un'ampia revisione della sua precedente impostazione, per altri invece fornisce approfondimenti e reinterpretazioni. Questo secondo è il caso del punto di partenza della filosofia, di cui egli conserva il carattere critico-negativo facendolo derivare però non piú tanto dall'infinità del movimento del pensiero all'interno dell'assoluto, quanto piuttosto dal movimento di conversione, da cui soltanto può prendere le mosse una ricerca della verità.

Una delle accuse che Schlegel rivolge alle filosofie del suo tempo è di avere anch'esse cominciato molte volte con il criticare la ragione, per poi finire però in una forma piú o meno mascherata di razionalismo (KA X 13-17), rivelando cosí un'incapacità di vedere sino in fondo il limite della ragione stessa. L'approccio critico deve invece prendere atto dell'opposizione che sussiste fra ragione e rivelazione (KA VIII 443, v. 448, 449), senza cercare di nasconderla o di riabilitare la ragione, e giungendo piuttosto a riconoscerne la corruzione originaria. Ecco allora che Schlegel può definire la filosofia persino come « lo sforzo di liberarsi dall'innata sofistica » (KA XIX, Beilage x, 94), sforzo che « inizia con la rivelazione della corruzione e del male » (*ibi*, 162), con il « riconoscimento dell'errore » (KA VIII 465); una filosofia il cui « vero fondamento è la dimostrazione dell'esistenza dello spirito malvagio » (KA XIX, Beilage x, 164).[27] In questo processo di conversione dall'errore alla verità, nel quale si dispiega la filosofia, Schlegel, proseguendo sulla via aperta negli ultimi anni di Colonia, sottolinea la presenza, fin dall'inizio, della verità, e sia pure in forma incoativa. La verità non risulta infatti dalla neutralizzazione degli errori opposti, perché « dall'errore non può venire altro che errore » (KA VIII 464, v. anche, sul piano

storico-politico, KA IX 391). Al contrario l'apparire dell'errore presuppone la verità, dal punto di vista della quale soltanto l'errore è riconosciuto come tale (KA X 477-478). Schlegel continua ad affermare che la filosofia deve avere un metodo critico, ma aggiungendo che è, insieme, dogmatico, nel senso che « è fondato su di una fede » (KA XIX, Beilage x, 109).

Che qui si compia una profonda trasformazione rispetto alla prima filosofia è confermato dallo stesso Schlegel in un frammento autocritico: « Quell'idea che la filosofia debba essere critica – sia pure in un senso tutto diverso e molto piú elevato che in Kant, e cioè secondo una critica vivente dello spirito –, idea da cui ero tutto preso nella prima epoca della mia filosofia, era certo molto giusta ed è stata riconosciuta e si è affermata e diffusa ovunque. Ciò che soltanto le mancava era il centro spirituale dell'illuminazione e della fede », con il quale soltanto quella critica diventa « una luce che illumina se stessa » (*ibi*, 296). In questo modo la filosofia non è piú un « infinito cercare », ma « attraverso il cristianesimo poggia su di una stabile base » (KA XXII 97).

12. *La filosofia positiva*

Quella filosofia che intende se stessa come un movimento di conversione, che partendo dall'esplicito riconoscimento della rovina dell'uomo cerca nella rivelazione il punto d'appoggio per ricostituirne l'integrità, è una filosofia cristiana, l'unica, secondo Schlegel, che possa rispondere adeguatamente ai problemi da cui è mossa la ricerca filosofica (v. KA VIII 592). La costruzione della filosofia cristiana appare a Schlegel, insieme allo sviluppo della società e dello stato cristiani, come il vero e proprio compito del suo tempo (KA IX 418-419). Nei suoi ultimi anni si sente investito della missione di annunciare, in Germania e all'estero, la filosofia cristiana con la parola e con lo scritto. Nel maggio del 1826 progetta la pubblicazione di una serie di saggi da intitolarsi *Beiträge zur Grundlegung der christlichen Philosophie* ovvero *Jerusalem* (alludendo alla costruzione del regno di Dio, le mura – filosofiche – di Gerusalemme) (Briefe an Cotta, cit., II 387; Rottmanner II 56-57). Gli ultimi tre corsi di lezioni costituiscono l'avvio di questo progetto, che doveva essere completato da altre parti, quali una filosofia della natura, un corso sullo « spirito del tempo », un corso sulla giustizia, una teoria

della creazione (v. Rottmanner II 157, 298-299, 318-319, 320-321, 327). Il progetto di filosofia cristiana ha un carattere enciclopedico comprendendo non solo filosofia in senso stretto, ma anche storia universale, politica, mitologia, scienza del linguaggio, scienza naturale, magnetismo, arte e poesia (KA VI 419, Briefe an Cotta, cit., II 387).

L'enciclopedia non è esplicitamente tematizzata in questo periodo. Il problema non è piú infatti quello di ripercorrere le sfere della cultura nella loro dimensione di autonomia e insieme di interdipendenza in un movimento aperto nel quale di volta in volta l'unificazione avviene in un nuovo centro; ora il centro è assicurato e la dimensione enciclopedica del sapere è riaffermata certo, ma non piú problematicamente. La filosofia cristiana è « il sapere ridiventato unitario », paragonato da Schlegel a un « albero vivente cresciuto dalla radice della rivelazione riconosciuta come divina », di cui le diverse discipline costituiscono i rami, « i singoli raggi di quest'unica luce della suprema conoscenza » (KA VI 419).

Ciò che garantisce il pensiero filosofico contro l'infinita dispersione ancorandolo a un sicuro fondamento è la sua positività, il riconoscimento cioè che la verità è data all'uomo e si manifesta a lui prima ancora che egli cominci a filosofare. Il concetto di filosofia positiva, che, precorrendo Schelling, Schlegel propone, non soltanto si riferisce alla contrapposizione fra il puramente razionale e l'esistente, ma specifica anche il positivo come il reale organico e vivente, quella realtà – la cui radice è sempre spirituale – che Schlegel chiama vita.[28] In un frammento del 1817 definisce infatti il positivo non come la semplice antitesi del negativo, ma come « il termine medio tra il negativo (l'astrazione) e l'indifferente ovverosia la vita fluttuante della fantasia; con il secondo ha in comune la pienezza, con il primo la delimitazione; perciò è positiva determinatezza » (KA XIX, Beilage x, 199). Nella *Signatur des Zeitalters* il positivo vivente appare come il principio buono contrapposto all'assoluto, il principio cattivo che domina l'epoca. Mentre quest'ultimo è forza illimitata, distruttiva e disorganizzante, il positivo è « ciò che è stabile, certo, reale », è quieto e determinato nella sua forma ed è principio di organizzazione (KA VII 522-527). Positivo è ciò che storicamente si afferma come vitale e fecondo, non imposto secondo un semplice piano razionale, ma dotato di una propria forza vitale.[29] La teoria del positivo sta alla base della filosofia politica di Schlegel che in quel concetto definisce le istituzioni della famiglia,

delle corporazioni, dello stato e della chiesa; ma il positivo è la vita in generale (KA VIII 590) e anzitutto « il fatto della rivelazione » (KA VII 524). Perciò la filosofia positiva viene definita ora come scienza d'esperienza ora come filosofia cristiana o filosofia della rivelazione ora infine come filosofia della vita.[30] Esaminiamo partitamente queste diverse definizioni.

Anzitutto la filosofia è « un'interiore e spirituale scienza d'esperienza che muove sempre da fatti e poggia sempre su fatti, anche se sono molte volte fatti di ordine superiore » (KA X 357-358). L'esperienza cui la filosofia fa riferimento è certo anche l'esperienza storica, ma soprattutto quella che Schlegel chiama « esperienza soprasensibile » (KA VI 398), l'esperienza che l'anima ha dello spirito divino, degli altri spiriti e del proprio (KA X 451, v. 438).

Contro il razionalismo Schlegel sottolinea che la filosofia non può fare alcun passo verso la verità se prescinde da un'esperienza diretta dei suoi oggetti, e, contro l'universalità formale del razionalismo, trae la conseguenza che il vero sapere metafisico non è comunicabile a chi sia privo di quell'esperienza (KA VIII 502; KA X 357-358). La differenza fra il sapere razionalistico e il sapere positivo, fondato sull'esperienza sensibile e soprasensibile, corrisponde a una diversa relazione fra le categorie della modalità. Nel sapere positivo il reale è ciò da cui il pensiero muove e a cui deve sempre rivolgersi. Il razionalismo muove invece dall'essere necessario, cosí come il pensiero fondato sull'immaginazione muove dal possibile. La prova ontologica è una delle forme di pensiero razionalistico in cui meglio si è espresso il primato dell'essere necessario (e anche del possibile come punto di partenza della prova). Ma per un pensiero che non voglia essere morto e astratto « il reale e il sentimento immediato di questo reale, nella percezione interna come nell'esperienza esterna e persino nella rivelazione superiore, è sempre la prima cosa, l'inizio da cui tutto il resto si sviluppa [...]. Il necessario, che segue a questo primo reale, è semplicemente la connessione interna, essenziale e compiuta di questo precedente reale; il possibile poi, che sia [...] un reale possibile, è ciò che si sviluppa e deriva naturalmente dai due precedenti, il fatto iniziale e la sua struttura interna » (*ibi*, 531-532; v. anche *ibi*, 480 e 495, KA XIX, Beilage x, 279).

Mentre le categorie del possibile e del necessario svincolate dal reale consentono al pensiero di ridurre l'essere alla propria misura, di risolverlo nell'elemento logico e di sottoporlo alla libertà forma-

tiva e combinatoria, il primato del reale costringe il pensiero a cercare nell'essere la sua misura.

13. *Le forme della rivelazione*

Solo il rapporto con il positivo rende il pensiero vivo e fecondo, ma insieme ne costituisce il limite, limite imposto non tanto dal positivo sensibile, di cui l'uomo dispone naturalmente, quanto piuttosto dalla suprema positività, Dio, rispetto al quale l'uomo è in una condizione di estrema passività.[31] Se e come una tale limitazione del pensiero consenta ancora alla filosofia di mantenere i suoi caratteri di autonomia e criticità è problema che certo Schlegel non ha eluso e che ha risolto in modo meno semplicistico di quanto i suoi critici, contemporanei e non, abbiano creduto.

È necessario anzitutto tener conto della distinzione fra diverse forme di rivelazione. La recensione a Jacobi del 1812 ne distingue tre. « La prima è quella universale, in virtú della quale Dio è glorificato nell'intera creazione e in tutte le creature »; è la rivelazione della Parola eterna creatrice, Parola nella quale si riconosce un'automanifestazione di Dio (KA VIII 444). Questa rivelazione verrà anche definita come metafisica (*ibi*, 594) e costituisce il contenuto della religione antica piú pura. La natura vista come elogio per immagini dell'onnipotenza del creatore è il fulcro di quella religione, che però non fu una religione naturalistica avendo riconosciuto la distinzione fra Dio e natura, una religione che viene definita come « paganesimo puro » o come « cristianesimo naturale », e che vien fatta corrispondere alla religione dei patriarchi. Si tratta dunque di quella religione primitiva di cui già si parlava nel libro sull'India come di una religione che, pur dopo la caduta, conserva ancora l'essenziale della rivelazione originaria, la conoscenza immediata di Dio nella natura e dalla natura. È la religione – che dura sino al diluvio universale – del tempo in cui i patriarchi vivevano ancora nell'immediata intuizione di Dio, come dimostrerebbe il testo biblico che attribuisce loro la capacità di ascoltare la voce di Dio, mentre dopo il diluvio Dio per farsi intendere deve anche apparire. È infine la religione che ispira la migliore filosofia orientale e la filosofia platonica, definita come la prima grande filosofia della rivelazione in occidente (KA VI 91, 105; KA VIII 444, 497-498, 502-505, 540;

KA IX 191; KA X 56-58, 130-131, 210-211, 492, 510; KA XXII 101, 116, 149-150).

La seconda forma di rivelazione è quella interiore, chiamata anche rivelazione morale, o mistica, « che si annuncia nella voce della coscienza e nel sentimento etico », e che concerne in generale la vita interiore (KA VIII 444, 594; KA X 56-57; KA XIX, Beilage x, 125); di questa rivelazione la *Philosophie der Sprache* distingue due forme: la prima è la vera e propria voce della coscienza ed è universale, la seconda è il segno piuttosto di una particolare vocazione, è « la rivelazione interiore nel sentimento della pietà, nella preghiera spirituale o anche nello spazio libero del desiderio infinito rivolto a Dio » (KA X 492). La terza rivelazione è infine quella positiva, propria del cristianesimo, e che può anche essere definita come rivelazione storica perché poggia sul fatto storico della salvezza, fatto centrale della storia umana (KA VIII 444-445, 594).

Se nelle due recensioni a Jacobi le forme di rivelazione sono tre, nella *Philosophie des Lebens* si accenna alla storia universale, che, come applicazione e sviluppo delle altre forme di rivelazione, ne potrebbe essere considerata una quarta fonte (KA X 57), mentre nella *Philosophie der Sprache* le tre rivelazioni diventano quattro con la duplicazione di quella interiore, e inoltre viene posto come quinto elemento essenziale e legame che unisce quelle quattro forme una « rivelazione dell'eterno amore nell'uomo [...] non soltanto nel sentimento religioso, ma nel sentimento in generale » (*ibi*, 494).

Il problema fondamentale posto da queste distinzioni di forme di rivelazione è a quale di esse spetti il primato. La risposta di Schlegel è che il primato spetta alla rivelazione positiva, almeno nel senso che solo da questa le altre forme « ricevono sostegno, solidità e connessione » (KA VIII 445). La rivelazione metafisica, che si è espressa filosoficamente nel pensiero platonico, senza la rivelazione positiva può approdare solo a « mezze verità » e corre sempre il pericolo di trasformarsi in *Schwärmerei*, nella misura in cui fa riferimento a un'indeterminata e ormai oscura fonte di conoscenza soprannaturale (*ibidem*, e KA VI 92).

Piú importante ancora è il rapporto fra rivelazione positiva e interiore, questione sulla quale la posizione di Schlegel entra in conflitto con Jacobi e con le varie forme contemporanee di razionalismo religioso. Secondo Schlegel « la religione del sentimento interiore » da sé sola resta « oscillante, immatura, debole » (KA VIII 445), « inspiegabile e infeconda » (*ibi*, 587) e nella sua indeterminatezza

è esposta anch'essa al rischio della *Schwärmerei* (KA X 493), o almeno è incapace di sottrarsi agli assalti dell'incredulità e del dubbio (KA VIII 446).

Con queste affermazioni Schlegel cerca di rovesciare le tesi di Jacobi, che nello scritto sulle *Cose divine* discutendo le opere di Matthias Claudius cerca il punto di possibile avvicinamento a coloro che, come Claudius, credono anzitutto nella rivelazione positiva. Questo avvicinamento è possibile perché Jacobi ritiene inessenziali le forme storiche della religione, che possono essere tutte accolte se non negano l'essenziale.[32] Ma la possibilità di distinguere l'essenziale dall'inessenziale e dal falso è data, secondo Jacobi, precisamente dalla rivelazione interiore – quella che egli, nella sua ultima fase, attribuisce alla ragione – senza la quale non si potrebbero riconoscere la verità e il bene nelle forme storiche in cui si presentano;[33] negare ciò significherebbe correre il rischio di cadere dallo spirito nella lettera e imboccare la via della cieca sottomissione all'autorità.[34]

Da questo medesimo punto di vista la recensione schlegeliana a Jacobi fu criticata da alcuni contemporanei. Cosí un giudizio molto severo pubblicato sul « Morgenblatt für gebildete Stände » (n. 7, *Uebersicht der neuesten Literatur*, 1812), con il titolo *Ueber die Meinung des Herrn Friedrich Schlegel, die verirrte Philosophie wieder auf den rechten Weg zu bringen*, rimprovera a Schlegel di non aver indicato con chiarezza la differenza fra rivelazione universale (con cui il recensore intende sia la rivelazione nella natura sia quella interiore) e rivelazione cristiana, e gli chiede di porsi con precisione la domanda: « La rivelazione positiva, storica o cristiana è il criterio di quella universale o è il contrario? » Se, come avviene in Schlegel, è la prima ad essere il criterio della seconda, allora si dovrebbe concludere che l'uomo deve totalmente privarsi del potere di giudicare l'autenticità della rivelazione affidando questo compito alla chiesa cattolica, che ne sarebbe l'unica interprete autorizzata (pp. 25-26). Analogamente J. Salat intervenendo nella polemica fra Jacobi, Schelling e Schlegel osserva che il primato della rivelazione storica sostenuto da Schlegel rende impossibile trovare un criterio per distinguere la vera rivelazione da quella falsa.[35]

A queste obiezioni Schlegel può contrapporre due considerazioni. Anzitutto che il primato della rivelazione interiore conduce a una riduzione del divino alla misura umana, analoga a quella operata dalla ragione, come del resto dimostra il razionalismo di ritorno

di Jacobi, di modo che, se pur è vero che occorre un criterio per riconoscere la vera rivelazione, questo criterio e questa misura ci devono essere dati, in questo caso, da ciò che è misurato, poiché si tratta di qualcosa che supera le nostre misure.

Tuttavia i critici di Schlegel – e qui sta il secondo ordine di considerazioni – non avevano torto nell'affermare che la rivelazione storica non può essere accolta con un puro atto di sottomissione, con una fede cieca che per non voler cercare nell'uomo un criterio di verità lo affida esclusivamente all'autorità della chiesa. E la recensione a Jacobi mancava di sufficienti chiarimenti su questo punto. Qualche chiarimento lo si trova nell'ultima fase del pensiero schlegeliano a partire dalla recensione del 1819 al libro di J.G. Rhode, *Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde*, e nasce da una ripresa del tema della rivelazione originaria e da una ridefinizione della rivelazione interiore. Come Dio è il centro della vita della coscienza, cosí ne è l'oggetto originario, non nel senso di un'idea o di un presentimento, ma in quello di una « percezione immediata, che può aver luogo ed essere spiegata solo attraverso l'oggetto stesso, attraverso il reale contatto con Dio », e che Schlegel chiama « illuminazione » (KA VIII 500-501). L'illuminazione originaria spiega la possibilità di riscoprire Dio dopo che l'anima e lo spirito se ne sono allontanati (v. anche *ibi*, 579), non però semplicemente in una reminiscenza, ma in un nuovo reale contatto; « se infatti esso fu possibile all'inizio, perché non lo dovrebbe essere anche nei tempi successivi? » Proprio questo diretto contatto interiore con il divino – che è qualcosa di piú che non la semplice voce della coscienza o il sentimento religioso – fa sí che la fede non sia cieca sottomissione. La fede è « l'adesione a un'illuminazione proveniente dall'esterno, un afferrarla e comprenderla, che non è pensabile se non vi è alcuna propria illuminazione interiore, posto che la fede non debba essere semplicemente una fede del tutto esteriore, che ripete meccanicamente la pura lettera e che dunque sarebbe anche veramente priva di interiore convincimento » (*ibi*, 501-502).

Nella *Philosophie der Sprache* Schlegel porrà la questione esattamente nei termini in cui veniva posta da Jacobi e dagli altri razionalisti religiosi, chiedendosi « come può l'uomo riconoscere e farsi quasi giudice e padrone di una verità, che pure deve essergli data », ma a questa domanda darà qui solo la prima parte della risposta, e cioè che nell'uomo « l'immagine divina » non è del tutto cancellata (KA X 478). Questa è però, come si era detto, solo una

condizione di possibilità: se nell'uomo fossero scomparse tutte le tracce della sua struttura teomorfica, egli non sarebbe in grado di incontrare Dio. Ma solo il reale incontro con Dio può darne una conoscenza insieme certa, determinata e autentica. Su questa esperienza che la coscienza ha di Dio e che segna l'avvio della sua restaurazione Schlegel ritorna ripetutamente nei suoi ultimi scritti, soprattutto nel *Von der Seele*, nel saggio su Angelo Silesio e nei corsi filosofici.

Rispetto a una certa preponderanza dell'esperienza personale del divino nell'ultimo Schlegel, ci si può persino chiedere se egli non si sia discostato dalle tesi del 1812, se possa cioè ancora sostenere il primato della rivelazione positiva. A questa domanda credo si debba rispondere positivamente, soprattutto in un senso, considerando cioè che il primato della rivelazione positiva significa primato dell'iniziativa divina, che eccede le possibilità della coscienza umana (corrotta). Fra le confuse tracce del divino, che la coscienza conserva, e l'esperienza di Dio che Dio stesso con la sua iniziativa rende possibile, c'è un salto, ed è per questo che Dio non soltanto si deve rivelare, ma deve riabilitare l'uomo ad accogliere la sua rivelazione. Il primato della rivelazione positiva non indica altro se non la dimensione storico-ontologica della rivelazione. L'esperienza personale di Dio non è che il prolungamento e il rinnovamento della rivelazione positiva, è in fondo anch'essa una rivelazione positiva. Mentre per Jacobi quest'ultima si riconduceva alla rivelazione personale, per Schlegel è al contrario l'esperienza personale di Dio che è attratta nella sfera della rivelazione positiva, « è compresa in quella positiva e le è inseparabilmente unita » (KA VIII 586), ricevendo da essa alimento, determinatezza e conferma.

14. *Filosofia e teologia*

Se la filosofia deve mettersi in rapporto con la rivelazione e se per rivelazione si deve intendere anzitutto quella positiva, quali margini di autonomia restano ancora alla filosofia?

Una prima garanzia di autonomia è quella che si è detta e che vale per l'uomo in generale di fronte alla rivelazione: la rivelazione storica non va separata da quella personale e perciò non impone una sottomissione a una verità puramente esterna. In secondo luogo il rapporto della filosofia con la verità rivelata non è solo di passivo

accoglimento e di semplice registrazione. È vero che per Schlegel « la filosofia cristiana non tende ad altro e non ha altro scopo che comprendere la religione » (KA VI 339, v. KA VIII 460), e « il cristianesimo sta a fondamento di ogni filosofia », se questa non deve perdersi nello scetticismo o nell'incredulità (KA VI 213), ma la filosofia ha uno spazio proprio, che non si confonde con l'esperienza del positivo, ma lo presuppone senza ridurvisi. La *Philosophie des Lebens* si apre proprio con questa delimitazione e rivendicazione dello spazio della filosofia: essa « deve onorare ciò che è dato dall'alto e ciò che sussiste all'esterno, senza cercare né di opporvisi ostilmente né di impossessarsene violentemente », e, proprio tenendosi « nei limiti della regione intermedia a lei propria, quella cioè della vita spirituale interiore »,[36] non si pone al servizio né della teologia né della politica e « può affermare nel migliore dei modi la sua dignità e la sua autonomia » (KA X 6).

Il mantenersi della filosofia nei suoi propri limiti significa anzitutto che essa non ha il compito di definire e spiegare i contenuti della rivelazione positiva: questo compito cade « del tutto al di fuori dei limiti della filosofia » e spetta piuttosto alla « scienza della religione » (*ibi*, 487, v. KA IX 424), o alla teologia, intesa sostanzialmente come esegesi (v. KA XIX, Beilage x, 237; KA X 487). Cosí come – rispetto alla rivelazione interiore – non può trasformarsi in una mistica o in una « teoria della preghiera » (KA X 493). Lasciar fuori dal proprio ambito i contenuti della rivelazione non significa però separare l'umano e il divino limitandosi alla conoscenza dell'uomo, come se l'uomo fosse conoscibile prescindendo dal suo rapporto con Dio (KA VIII 591). Significa invece svolgere quell'opera di mediazione che Schlegel riassume nella « scandalosa » definizione della filosofia come « teologia applicata » (KA X 169).

Egli paragona la teologia alla matematica pura, nella quale l'arbitrio dei singoli non deve avere alcun influsso; rispetto ad essa la filosofia è come la geometria applicata. Alla filosofia spetta cioè il compito di portare le idee del Dio vivente, della provvidenza, della libertà e dell'immortalità dell'anima nell'ambito del sapere storico, delle scienze d'esperienza e del conflitto delle visioni del mondo, per mostrarne la ricchezza di significato e la fecondità e cosí renderle convincenti (*ibi*, 169-170, v. anche KA IX 424). In questo modo la filosofia non solo si limita al campo dell'applicazione, ma anche sembra presupporre soltanto le idee religiose generali, quelle idee di cui resta ancora qualche oscura traccia nel fondo di ogni anima uma-

na. Che solo la rivelazione positiva confermi, rafforzi e completi quelle idee è un presupposto che, almeno inizialmente, sembra possa rimanere sottaciuto.

Nonostante queste cautele, è stato facile ed è facile accusare Schlegel di distruggere la filosofia e di subordinarla all'autorità ecclesiastica.[37] Ma prima di ribadire o di respingere questa accusa, occorre aver deciso un dilemma fondamentale, se cioè per autonomia della filosofia si debba intendere che ogni verità filosoficamente accettabile deve essere una verità di cui il pensiero filosofico è capace, oppure se alla filosofia spetti il compito di *riconoscere* la verità e la sua eventuale eccedenza rispetto al pensiero. Se è vero il primo corno del dilemma, allora la posizione di Schlegel è una negazione della filosofia. Se è vero il secondo, allora anche la paradossale tesi schlegeliana può forse non essere un tradimento della filosofia. La filosofia infatti, per quanto sia autonoma, non può surrogare in alcun modo la manifestazione della verità, cui va attribuito un assoluto primato. In molti testi dell'ultimo Schlegel troviamo un vero pathos dell'esperienza della verità, descritta in termini non solo di illuminazione, ma anche di attrazione magnetica, unione intima, amore, tutti termini che fanno risaltare ancor di piú la priorità di quell'esperienza rispetto alla filosofia (v. KA X 207, 454).[38]

Oltre a ciò, credo si debba prendere sul serio l'intenzione di Schlegel di salvaguardare l'autonomia della filosofia con il distanziarla dalla teologia pura.[39] La filosofia ha maggiore libertà rispetto alla teologia: essa « può trattare i suoi oggetti in modo piú generale e libero » (KA X 7), deve cioè liberamente e inventivamente trovare la mediazione fra l'esperienza della verità e l'esperienza e il sapere comuni. Il compito dell'applicazione poi non è necessariamente una diminuzione della filosofia. Applicare significa mostrare la fecondità di una verità, mostrarla operante nei diversi ambiti dell'esperienza e del sapere e in questo modo confermarla. Proprio l'applicazione consente di riconoscere una verità che è già operante, o nascosta, nella realtà.[40] Se la filosofia è applicazione della teologia, ciò avviene perché l'essere può venir compreso solo in Dio e cioè « applicando » ad esso la verità divina: l'ontologia va pensata come teologia applicata (*ibi*, 171).

Ciò che sta al fondo della distinzione fra teologia pura e filosofia o teologia applicata è la differenza fra l'esperienza diretta della verità o di Dio e la riflessione filosofica, una differenza che non esclude però una relazione dialettica. L'esperienza di Dio non è tale da

sopraffarci, ma piuttosto richiede un « libero riconoscimento » (KA XIX, Beilage x, 242). A sua volta la riflessione filosofica, pur senza appropriarsene, la riconosce come verità, il che può fare soltanto riconfigurandola di volta in volta in tutti gli ambiti dell'esperienza e in questo modo operando una mediazione ed anzi collocandosi nello spazio di mediazione fra l'infinito e il finito.

Si può obiettare che in realtà la posizione di Schlegel non è compiutamente circoscrivibile in questa dialettica perché egli sembra irrigidirne i termini, dimenticando da un lato la dimensione filosofica della teologia pura e dall'altro, e parallelamente, imponendo alla filosofia i limiti della dogmatica cattolica. Questa obiezione ha certo un suo peso ed è suffragata dall'evidente preoccupazione dell'ultimo Schlegel, forse piú esteriore che interiore, di non fuoriuscire dall'ortodossia cattolica. Ma è pur vero che il dogma può essere inteso come l'espressione o codificazione, storicamente affermatasi con autorevolezza, di quella verità che l'uomo incontra senza poter in alcun modo determinare: il dogma è in fondo per Schlegel il positivo stesso nella sua persistenza storica. Si può poi discutere ovviamente se l'esperienza di fede cattolica sia un'autentica esperienza di verità. A ciò si può rispondere – facendo un passo oltre la lettera di Schlegel senza però contraddirne il pensiero – che discutere ciò è proprio quel che tocca alla filosofia, che ha il compito non di provare, ma di confermare, la verità religiosa (che non è scorretto presupporre almeno ipoteticamente) applicandola e verificandone in questo modo l'autenticità. Il procedimento non è deduttivo, non si tratta, o non si tratta soltanto, di far discendere dalla fede cristiana le sue conseguenze per il sapere e per la vita, ma di mostrare piuttosto che la vita interiore, come il sapere, la vita sociale e la storia, vengono da essa illuminati e aperti a dimensioni profonde che altrimenti resterebbero celate.

15. *L'unità di fede e sapere*

La distinzione fra l'ambito della fede e quello della filosofia, per quanto sia netta, non nasconde tuttavia l'idea di una loro tendenziale unificazione, quella che Schlegel pensa attraverso il concetto di « sapere superiore ». La filosofia come teologia applicata è in fondo non un punto di arrivo, ma un primo momento della ricostituzione di un sapere essenzialmente congiunto con la fede e, pro-

prio per questo, capace anche di superare – nella misura almeno in cui la fede sia non esteriore, ma profondamente vissuta – l'opposizione fra sapere e vita.

La scissione moderna di fede e sapere, che Schlegel fa risalire soprattutto al protestantesimo (KA VII 560) e che avrebbe in Kant e in Jacobi le espressioni filosofiche piú significative, produce la degenerazione di entrambi: il sapere si riduce alla sua forma razionale, morta e astratta, mentre la fede, nascendo dalla sfiducia nel sapere ed anzi da una sua distruzione, è una fede utilizzata per sopperire alle sue deficienze piuttosto che non una fede vivente (KA VIII 590, v. KA X 487-488). Schlegel sa bene che il problema era già stato posto dall'idealismo, ma ritiene che non vi abbia trovato una soluzione adeguata. L'idealismo infatti avrebbe visto nel sapere assoluto l'unificazione superiore della « conoscenza vivente » e dell'« abituale sapere astratto »; ma per Schlegel è piuttosto la prima che va concepita come sapere supremo, mentre il cosiddetto sapere assoluto va subordinato a quella (KA VIII 591-592). Schlegel riconosce solo due forme di sapere, il sapere razionale, cui attribuisce una funzione pratica e strumentale (come già nel corso di Colonia), e un sapere superiore, libero e personale.

In che modo questo sapere superiore unisca fede e sapere è problema che, a mio parere, Schlegel non ha ben risolto e rispetto al quale permane una certa oscillazione fra l'intendere quell'unità nel senso di una perfetta armonizzazione ed anzi fusione, come lo stesso concetto di sapere superiore suggerisce, e l'intenderla come rapporto di determinazione reciproca che lascia pur sempre sussistere la distinzione di fede e sapere, come suppone invece la concezione della filosofia come teologia applicata. La recensione a Jacobi del 1822 sembra piú vicina a questa seconda ipotesi: « Il sapere superiore [...] presuppone la fede come suo primo fondamento [41] e come sua ultima meta; cosí come, all'inverso, anche la fede non può cominciare senza che prima, almeno in qualche misura, seppure non compiutamente, siamo giunti alla conoscenza, e come con la chiarezza della comprensione anche la fede cresce e diventa sempre piú interiore e vitale. La fede è, in questa relazione, il primo fondamento e inizio, e anche il complemento che compie il sapere libero e vivente, cosí come questo d'altra parte è la causa generante la fede divina e il suo frutto ultimo » (*ibi*, 589).

Il rapporto tra fede e sapere è dunque una relazione reciproca di inizio e compimento. Servendosi del medesimo esempio usato

contemporaneamente da Schelling [42] in polemica con Jacobi, l'esempio cioè di Colombo che nella fede mosse alla scoperta del nuovo mondo, scoperta che poi trasformò quella fede in sapere, Schlegel considera carattere universale di ogni ricerca la successione di fede e sapere (KA X 488-490). Ancora con Schelling, ma questa volta in un senso un po' diverso rispetto a lui,[43] paragona l'anima, che è l'organo della fede, e lo spirito, che tende al sapere, alla donna e all'uomo. L'anima è come la donna che custodisce il focolare, lo spirito è come l'uomo che deve sempre tornare a quel focolare per scaldarsi con la pietà e con l'amore. Mentre da un lato la fede deve essere sempre animata dallo spirito (il sapere) per non irrigidirsi e cadere nella morta lettera, dall'altro non si deve mai cessare di purificare il sapere filosofico da scorie egoistiche per portarlo a compimento (*ibi*, 177-178).

In questi testi il rapporto fede-sapere ha un carattere dialettico, che mantiene la loro distinzione e definisce talvolta il sapere superiore come un circolo continuo da un termine all'altro, « un movimento di reciproco accogliere e offrire la verità e la luce, che avviene fra spirito e anima » (KA VIII 612), quando non giunge addirittura ad attribuire alla fede una funzione di completamento e compimento rispetto allo stesso sapere superiore (v. sopra e anche KA X 195-196), che pure dovrebbe già contenere la fede al suo interno. Il sapere superiore sembra dunque da un lato un sapere che, pur avendo un rapporto essenziale e costitutivo con la fede, non la risolve in sé – cosí come la filosofia non risolve in sé la teologia – mentre d'altra parte si presenta come la realizzazione della perfetta unità di sapere e fede. Secondo la *Philosophie des Lebens* l'unità di fede e sapere, che è ovviamente fondata sul comune oggetto, Dio come « totalità di ogni verità », è realizzata dal conoscere – inteso qui nella veste di giudizio che riconosce l'identità di cose che si presentano diverse. « Il conoscere in questo senso è qualcosa di superiore al sapere, è un secondo sapere o [...] un sapere di potenza superiore », definito anche come « sapere del sapere » (KA X 174-175). Mentre il sapere è in un rapporto dialettico con la fede, quel sapere del sapere si pone nel punto di vista da cui può abbracciare anche la fede, che, rispetto ad esso, non può dunque essere fondamento e completamento. Questo conoscere o sapere del sapere è piuttosto l'elemento in cui si rende possibile e si compie quella dialettica di fede e sapere, ed « è il primo passo dello spirito nell'ambito della verità e della coscienza della verità » (*ibi*, 208.)

Non si può non pensare che, come la stessa espressione « sapere del sapere » chiaramente tradisce, Schlegel recuperi qui il punto di vista della filosofia della filosofia come punto di vista che abbraccia la totalità del sapere, anche se ora, diversamente da prima, la filosofia della filosofia ha una direzione e un punto d'arresto definiti. « La scienza diventerà una cosa sola con la religione » (KA XXII 233). E se questa unità immediata sarà realizzata, il supremo grado del sapere dovrà avere carattere intuitivo, sarà un'« intuizione della verità » che costituisce la meta e il compimento del processo del sapere (*ibi*, 525). Ma se il sapere del sapere è diverso dalla precedente filosofia della filosofia, ha però in comune con essa almeno un aspetto essenziale, la definizione di un punto di vista superiore a quello della filosofia, e rispetto al quale alla filosofia vengono assegnati precisi limiti. Limiti che ora, in una concezione della filosofia come teologia applicata, sono segnati non tanto dall'inclusione nell'enciclopedia quanto piuttosto dalla fede e dai suoi contenuti.

16. *Filosofia della vita*

Si è già detto che il sapere superiore se da un lato è costituito da un essenziale rapporto con la fede, dall'altro è in stretta relazione con la vita, e che anzi il primo aspetto implica il secondo. Infatti un sapere che si alimenta del contatto diretto con il supremo positivo, con Dio che è la realtà suprema in cui tutte le cose sussistono, sarà un sapere non chiuso in se stesso, ma un sapere vivente capace di penetrare nella vita.

Il vero sapere è un pensare che sorge dalla vita e alla vita ritorna (KA VIII 546, KA X 224-225). « Si giunge alla conoscenza della vita solo attraverso la vita stessa » (KA VIII 590) e cioè attraverso un pensiero vivente, che, come tale, può agire efficacemente nella vita e ricongiungersi con essa. Quest'ultimo aspetto è contenuto nel concetto di filosofia della vita – con il quale fin dalle Prefazioni alle annate 1812 e 1813 del « Deutsches Museum » Schlegel definisce il suo programma filosofico (KA III 221 e 283-284) – meglio che in quello di sapere superiore. La filosofia della vita ha cioè una maggiore estensione: è non solo il sapere superiore in senso stretto come sapere rivolto alla fede, di cui si alimenta, ma è anche la sua estensione a tutti gli aspetti della vita, da quella interiore, a quella della natura, alla vita sociale e storica. Ed anzi quest'ultimo aspetto

è spesso predominante, anche se mai esclusivo (v. *ibi*, 283-284).

La filosofia della vita dunque « si inserisce nella vita » e « produce effetti pratici » (*ibi*, 221). Non per questo però Schlegel vede in essa, come avveniva nel corso di Jena, una fuoriuscita della filosofia da se stessa, ma sembra piuttosto pensare a una reale integrazione di vita e filosofia. Nella *Philosophie des Lebens* distingue tre gradi del sapere, caratterizzati da un progressivo avvicinamento a una « finale e compiuta unità di vita e pensiero » (KA X 225). Il primo grado è quello della riflessione, con cui il pensiero resta ancora chiuso in se stesso; il secondo grado è l'astrazione con cui da una sfera di pensieri si astrae l'essenziale determinandolo per la comunicazione: qui il pensiero si inserisce già nella realtà esterna, ma, poiché la scelta della determinazione è soggetta ad arbitrio, la sua realtà non è sufficientemente assicurata. Il terzo grado infine è « l'esecuzione pratica nella vita reale, che porta un pensiero speculativo alla sua conclusione e al compimento della certezza elevandolo a sapere compiuto e vero ». La perfetta coerenza di pensiero e vita, che si può raggiungere solo nella verità e nel bene – perché il male e l'errore possono solo apparire coerenti, mentre invece sono intimamente lacerati – non solo rende vitale ed efficace il pensiero, ma anche lo conferma vero (*ibi*, 225-226). Per questa via nell'ultimo Schlegel si fa sempre piú forte la convinzione che il pensiero non soltanto debba porsi in un rapporto dialettico con la vita, ma anche sia in grado di raggiungerla realmente, di realizzare una perfetta unità con essa, e in tal modo di compiersi.

17. *Caratteri della filosofia della vita*

Una filosofia che voglia giungere a una perfetta unità con la vita dovrà essere in grado di vitalizzare i suoi caratteri, principi, condizioni, metodi e fini. Anzitutto deve essere una filosofia che muove dall'esperienza vitale dell'uomo invece che da artificiose astrazioni: essa « non è un'ipotesi incomprensibile [...], può e deve essere facile e chiara, [...] infatti non è altro che una semplice teoria della vita spirituale scaturita dalla vita stessa » (KA X 8, 21-22; v. anche KA VII 170). In secondo luogo riguarderà tutto l'uomo nella sua integralità, e sarà perciò una filosofia che abbraccia sia la sfera teoretica sia quella pratica (v. KA XIX, Beilage x, 71): in quanto esprime un orientamento vitale verso la verità e verso il

bene, essa « non è solo, come ora quasi dovunque s'insegna, una scienza, [...] ma parimenti e anzitutto una virtú » (KA VIII 457-458, v. 459).

Quanto al primo principio della filosofia della vita, esso sarà l'amore, perché « ogni vera vita è solo amore » (KA XIX, Beilage x, 279). Già il termine filosofia indica come essa muova da un amore. Ma, piú ancora, una filosofia della vita non può che muovere dalla piú profonda esperienza e dal piú profondo atto vitale, e cioè dalla congiunzione dell'anima con Dio. Questo contatto vivente fra anima e Dio non può che essere amore (KA X 454, v. 357).

Il metodo e la forma di una filosofia della vita devono mantenere tutta la mobilità e la creatività della vita, posto che il pensiero filosofico « appartiene alla vita [...] ed è una parte e componente della vita » (*ibi*, 11). Ciò che soprattutto si deve evitare è allora il metodo dimostrativo matematico che uccide la vita e dà soltanto l'illusione della certezza (*ibi*, 448). Il pensiero vivente esprime il movimento stesso di una coscienza vitale e sviluppata (*ibi*, 7). Come la vita, è insieme organico e libero. Schlegel lo paragona a un albero che ha un'apparente struttura irregolare, ma in realtà è formato con mirabile simmetria e regolarità (*ibi*, 11). Ciò che conta non è l'unità formale, ma l'unità profonda del sentire, che conduce il filo di pensieri sgorganti l'uno dall'altro senza un piano rigido e prestabilito (*ibi*, 12, 271, 315), e tuttavia secondo una profonda unità sistematica (*ibi*, 316-317). Se c'è questa, la filosofia può a volte servirsi anche di un linguaggio matematico e scientifico, purché esso non sia esclusivo; per la sua istanza di universalità, e quindi per poter illuminare l'infinita varietà della vita, la filosofia ha bisogno di variare sempre il suo linguaggio – prendendolo dalla vita comune, dalla scienza, dall'arte – e anche di spostare il suo punto di vista, senza mai irrigidirsi in un unico modello linguistico o concettuale (*ibi*, 165-166, 456-457).

È poi evidente che una filosofia della vita ha certi presupposti pratici. Posto che la comprensione della vita e dell'amore possono esser propri soltanto di una coscienza vitale, e una coscienza può essere vitale soltanto se supera la lacerazione della caduta, ne consegue che la filosofia della vita può procedere solo da una coscienza integra, che ha ritrovato Dio come suo centro (*ibi*, 301, 323, 467). L'esperienza religiosa, e persino la preghiera (v. KA XIX, Beilage x, 176; Rottmanner II 115), sono allora per Schlegel condizioni imprescindibili della filosofia.

18. *Il compito della filosofia della vita e le sue antinomie*

Il compito e il fine di una filosofia della vita intesa come filosofia cristiana e teologia applicata sono la restaurazione della teocrazia, cioè del primato di Dio e del radicamento in lui, in tutto il sapere. In primo luogo la teocrazia va ricostituita nella teoria della coscienza, che è l'ambito specifico della filosofia, tanto che Schlegel ne parla come della « filosofia pura » (KA IX 3). La filosofia è « una scienza del tutto umana e una conoscenza dell'uomo » (KA X 167), che occupa una regione intermedia fra cielo e terra, e cioè quella della vita spirituale dell'uomo (*ibi*, 4, v. 7, 22, 319-320, 358-359). E solo a partire da questa regione, che è ontologicamente intermedia e costituisce il teatro in cui si svolge la vicenda piú decisiva della lotta fra la verità e l'errore, la filosofia può estendere la sua indagine e la sua funzione di orientamento verso l'alto (poiché l'uomo è quello che è solo attraverso la relazione con Dio, « la filosofia della vita è anche realmente una vera filosofia di Dio », *ibi*, 167) e verso il basso, verso la scienza della natura e tutte le altre scienze particolari, come verso la storia e verso l'arte (KA IX 3, KA X 358).[44]

Ma una filosofia della vita oltre a costruire l'immagine della coscienza e della realtà teocraticamente restaurate deve produrre anche effetti pratici. Nella realtà storico-sociale, pur ammettendo che la restaurazione teocratica richiede l'azione e la forza divine, la filosofia può svolgere un'azione importante nel « conservare le migliori speranze dell'umanità cercando di rendere visibili alcuni elementi di appoggio teorici o storici per quelle speranze » (KA X 282). Piú immediatamente efficace è l'esercizio della filosofia nella vita della coscienza, pur dovendosi riconoscere anche qui che l'azione decisiva è quella operata da Dio. La filosofia non solo indica nella coscienza i punti da cui può cominciare il ritorno alla sua forma originaria e le vie che vi conducono (*ibi*, 328), ma anche produce la sua ricostituzione (*ibi*, 88). Proprio nella ricerca e nella scoperta della verità infatti avviene un « diventar chiaro dello spirito a se stesso » e « tutte le forze, le proprietà e le facoltà dell'anima [...] vengono rafforzate, elevate e rese piú feconde » (*ibi*, 311). « È una forma di pensiero cristiana – dice un frammento – quella che [...] nella coscienza frammentata e astratta produce organicamente la coscienza positiva, dotata di vita organica » (KA XIX, Beilage x, 179).

Ma proprio in questo si evidenzia una tensione antinomica che

attraversa l'ultima filosofia di Schlegel e che in fondo riproduce in altra forma quella propria delle precedenti fasi del suo pensiero. La restaurazione della coscienza, la ricostituzione della sua unità organica attraverso il superamento della scissione, si è presentata infatti da un lato come condizione e dall'altro come risultato della filosofia. E questa antinomia è presente in tutti i caratteri della filosofia cristiana di Schlegel (a cominciare, in fondo, dal concetto stesso di filosofia cristiana). Si è detto che la filosofia muove dall'amore, da un'esperienza di unione dell'anima con Dio. Ma Schlegel scrive anche che la filosofia ha origine dalla *Sehnsucht* e che la si potrebbe anzi definire come « dottrina della *Sehnsucht* o scienza della *Sehnsucht* » (KA X 33), e il concetto di *Sehnsucht* nei testi dell'ultimo Schlegel appare molto spesso distinto dalla fede o dall'illuminazione e subordinata ad esse, nella misura in cui è un sentimento indeterminato che la fede deve compiere e rendere saldo (v. KA XIX, Beilage x, 213; KA VIII 533, 615; KA X 33, 102, 397-399).

Un'analoga antinomia o almeno una certa oscillazione si presenta nella definizione del metodo e della forma, che, per quanto debbano adattarsi alla mobilità della vita rifuggendo da rigidi schemi logici, non possono poi certo fare a meno dei procedimenti razionali, come si è detto a proposito dell'oscillazione fra negazione e trasformazione della ragione. La debolezza della filosofia schlegeliana riguardo al metodo risalta con evidenza nei suoi ultimi corsi, nei quali la ricerca di una forma vitale produce un'esposizione ampollosa e retorica, disordinata nello svolgimento degli argomenti, tendente a sfuggire all'analisi approfondita ed esauriente dei problemi, e nei quali la teorizzazione di un metodo vitale non può non apparire troppe volte come un pretesto per giustificare la scelta di un tono colloquiale piú accattivante di fronte al pubblico di non specialisti presente alle lezioni e per nascondere la difficoltà di padroneggiare una prospettiva teoretica non priva di incertezze.

È infine l'antinomia che sta sotto la duplice definizione della filosofia, come teologia applicata e come sapere superiore, e sotto la duplice determinazione del suo tema primario, la coscienza o Dio. Nell'un caso la filosofia si mantiene piú fedele al punto di vista del finito e si muove nello spazio delle manifestazioni derivate o applicazioni della verità, mentre nel secondo si muove piuttosto in quello del rapporto immediato con la verità.[45]

Queste antinomie e queste tensioni si riflettono sull'elaborazio-

ne delle idee speculative dell'ultima fase del pensiero di Schlegel, di cui tratteggeremo le piú importanti limitandoci agli elementi essenziali che confermano il nostro assunto.

19. *L'uomo restaurato*

Come nella sua parte critica, cosí anche nella parte propositiva la teoria della coscienza costituisce forse l'aspetto piú interessante, oltre che piú ampiamente svolto, dell'ultimo pensiero di Schlegel. La tesi fondamentale è che nell'uomo originario spirito e anima non sono divisi al loro interno e che perciò al posto delle quattro facoltà abbiamo semplicemente quelle due (KA VIII 612): « Spirito e anima, ecco l'intera totalità e la vera e propria essenza dell'uomo [...], l'uomo è uno spirito unito a un'anima [...]. Dunque l'uomo considerato nella sua origine e nel suo essere interiore e vero non è semplice, ma consiste di due elementi, lo spirito e l'anima, che cooperano in amorosa armonia » (*ibi*, 609-611, v. 501).

Questa teoria, ripetuta e variata infinite volte nei testi dell'ultimo Schlegel, ha un triplice versante. In primo luogo è un'antropologia, che cerca di ridisegnare, all'interno della coscienza divisa, la struttura originaria dell'uomo. Ma in secondo luogo, poiché l'uomo non è comprensibile senza Dio, l'antropologia implica una sia pur limitata teologia. In terzo luogo infine è una teoria mistica dell'anima, che è insieme una teologia mistica.

Che questo terzo versante sia stato sviluppato nei quaderni inediti *Zur Philosophie und Theologie* (andati purtroppo perduti, ad eccezione dei pochi frammenti pubblicati da Windischmann nel 1836/37)[46] non è certo senza significato. La distinzione e tensione tra filosofia essoterica e filosofia esoterica (esposta solo negli inediti) è l'ultima forma in cui si esprime la tensione fra delimitazione della filosofia e suo autooltrepassamento. Il problema non è risolto da una specifica spartizione dei campi fra filosofia e teologia, come alcuni testi degli ultimi corsi propongono: la distinzione può funzionare per il sapere essoterico, ma la filosofia mistica la rimette invece in gioco ponendosi in un punto di vista da cui abbraccia insieme filosofia e teologia.

Un'analisi piú puntuale dei tre versanti della teoria della coscienza confermerà questa tesi. Ogni spirito creato è, secondo Schlegel, un raggio di luce divina, nel quale sono uniti inseparabilmente

il vedere e l'intendere, il pensiero e l'azione, il volere e il compiere, nel quale cioè le due facoltà dell'intelletto e della volontà sono concordi in se stesse e tra di loro (KA X 93-94). L'uomo non ha però la semplicità degli spiriti puri e nemmeno quella degli animali, nei quali l'anima è totalmente immersa e risolta nel corpo organico, ma è invece un essere complesso nel quale spirito e anima devono armonizzarsi (*ibi*, 21). All'anima integra si possono attribuire tre dimensioni, che tuttavia non producono alcun contrasto – come invece avviene nella sua divisione in ragione e fantasia. L'anima è cioè senziente, amante e pensante come principio passivo della vita sensibile, etica e intellettuale (*ibi*, 93); essa è la forza recettiva che ha il suo momento piú alto nell'amoroso accoglimento del divino, sí che Schlegel la definisce soprattutto come organo della fede e facoltà dell'amore (v. ad esempio KA VIII 613; KA X 59-60, 193, 322). Nello sviluppo della coscienza umana l'anima precede lo spirito, poiché è l'origine e il fondamento della coscienza. Seguendo Leibniz, Schlegel sostiene che l'anima ha sempre rappresentazioni anche quando non ne ha coscienza. Essa è dunque la vita della coscienza, nella quale solo a poco a poco si sviluppa lo spirito, che pure ne costituisce il punto piú alto (KA X 23). Se l'anima è il principio femminile, lo spirito, che ha il suo culmine nel sapere superiore, nella penetrazione della verità divina, è il principio attivo, il maschile, anche se non si può dire che l'anima sia soltanto passiva (giacché agisce come accogliente) né che lo spirito sia soltanto attivo e libero (giacché deve dipendere dall'anima) (*ibi*, 193, 335).

Se la vita della coscienza originaria può essere definita semplicemente come un matrimonio fra l'anima e lo spirito, meno facile è definire la natura del loro legame, il terzo nel quale i due principi si congiungono. Questo terzo elemento è infatti rappresentato ora dal corpo ora dal senso o sentimento ora dal linguaggio e ora da Dio.

Nel saggio *Von der Seele* Schlegel riconosce che, per definire l'essenza dell'uomo, si deve aggiungere all'anima e allo spirito anche il corpo, purché non s'intenda l'attuale « corpo di peccato e di morte [...] che è di freno per lo spirito e per l'anima [...] e intimamente corrotto », ma piuttosto un corpo puro quale doveva essere quello del primo uomo o quello del Cristo risorto. Un tale corpo è « lo strumento, il mezzo di collegamento e il vero vincolo fra spirito e anima, e come tale appartiene alla forma essenziale dell'uomo ». E tuttavia Schlegel aggiunge che a definire la vita e la realtà inte-

riore dell'uomo concorrono soltanto l'anima e lo spirito (KA VIII 613).

Nella prima lezione della *Philosophie des Lebens* è ripresa la tripartizione dell'uomo originario in anima, spirito e corpo, riconoscendo in essa l'espressione della somiglianza al Dio trinitario, ma anche qui si torna a precisare che, se si considera l'uomo interiore – e questo è il vero e proprio oggetto della filosofia mentre lo studio del corpo organico spetta alla scienza della natura – allora la struttura umana va diversamente definita. A differenza del *Von der Seele*, però, ora Schlegel afferma la triplicità anche dell'uomo interiore definendo il terzo elemento come « la parola, l'azione, la vita stessa, o l'ordine divino, da cui ambedue [lo spirito e l'anima] dipendono » (KA X 22), o, nella lezione conclusiva, come « il senso (*Sinn*) vivo e attivo » (*ibi*, 304). La *Philosophie der Geschichte* precisa questo *Sinn* come « senso interiore per il divino », che, nel processo di restaurazione della coscienza, si risveglia dopo che l'anima ha accolto in sé il divino e lo spirito è divenuto intelletto radicato nella fede; allora esso da senso impotente e passivo si trasforma in « forza che agisce nella vita ed è essa stessa vita e azione » (KA IX 158). Anche nella *Philosophie der Sprache* infine Schlegel pone come terzo elemento della coscienza restaurata « il senso interiore per ciò che è superiore e divino », visto come « portatore degli altri due elementi e strumento al loro servizio » (KA X 333). Piú avanti individua però nel sentimento (*Gefühl*) il centro della coscienza identificandolo con il precedente *Sinn* (*ibi*, 424-425).

Nel *Gefühl* si precisa piú chiaramente la funzione di elemento intermedio e mediatore. Schlegel fa confluire nel concetto generale di sentimento la reminiscenza dell'amore in senso platonico, il desiderio infinito, il senso artistico, il senso della natura e, anzitutto, il sentimento morale. Il sentimento, sia pure unito all'intelletto, è poi il fondamento della facoltà del giudizio, intesa come facoltà valutativa, o, con le parole di Schlegel, come « sentimento intelligente della distinzione corretta espressa in una forma universale ». La funzione del giudicare evidenzia la centralità del sentimento nella coscienza. Esso rappresenta il punto in cui gli estremi separati riconfluiscono in unità. La ricongiunzione di ragione e fantasia avviene proprio in quel profondo sentire in cui consiste la vita dell'anima pensante e amante. Cosí pure solo nel sentimento dell'amore divino la volontà s'illumina e il pensiero riacquista forza ed efficacia. Il sentimento adempie dunque una funzione essenziale nella restau-

razione della coscienza, e in questo senso non è solo e non è tanto il terzo principio della coscienza originaria, quanto piuttosto « il punto di passaggio dalla coscienza quadripartita a quella compiuta e tripartita ». Schlegel distingue perciò fra « il punto iniziale » della coscienza tripartita, il sentimento, e la sua chiave di volta, che è Dio stesso nel quale spirito e anima ritrovano il loro oggetto originario,[47] e quindi la loro piú profonda unità. Di modo che può concludere che « la vita tripartita dell'uomo interiore consiste di spirito, anima e Dio » (*ibi*, 419-426).

I tre diversi modi di intendere il terzo elemento della coscienza sembrano allora spiegati dai diversi rispetti sotto i quali l'uomo viene considerato: nell'esistenza esterna il terzo è il corpo, nella vita interiore è il senso o il sentimento, nello stato di perfetta beatitudine è Dio (v. in particolare *ibi*, 334-337). Questa articolazione è certamente giusta, ma non risolve tutti i problemi. In primo luogo infatti non è sufficientemente chiara la relazione fra l'esistenza esterna e l'esistenza interna dell'uomo. O, per porre in altro modo lo stesso problema, non è chiara la funzione del corpo, che Schlegel attribuisce all'esistenza esterna dell'uomo ma anche, come « corpo trasfigurato » e « puro rivestimento di luce », allo stato di beatitudine nel quale il terzo è Dio (*ibi*, 336-337). Un secondo problema è sollevato dalla definizione del terzo principio come *Sinn*, quando esso viene associato, come detto, a concetti quali vita, forza e anche parola. È soprattutto il fenomeno della parola – che costituisce, almeno in parte, il tema centrale della *Philosophie der Sprache* – quello che impone uno sviluppo ulteriore dell'analisi e può gettare nuova luce sull'antropologia di Schlegel.

In quest'opera egli introduce le sue riflessioni sul linguaggio proprio riconoscendo in esso uno dei momenti di collegamento fra le parti divise della coscienza. Alla formazione del linguaggio concorrerebbero tutte e quattro le facoltà della coscienza divisa: alla ragione apparterrebbero la grammatica e la sintassi, alla fantasia gli elementi figurativi, l'intelletto provvederebbe all'articolazione determinata e alla formazione chiara dei testi, poetici, letterari o scientifici che siano, e sempre l'intelletto presiederebbe alla formazione delle radici originarie, la volontà infine si manifesterebbe nelle espressioni della piú alta ispirazione poetica. Con questa convergenza delle quattro facoltà il linguaggio fornisce un segno e una traccia per la riunificazione della coscienza (*ibi*, 349-350).

Ma l'importanza del linguaggio nell'antropologia della *Philo-*

sophie der Sprache va ancora al di là di ciò. Il linguaggio infatti è inteso come carattere specifico dell'essere umano, che vien definito come « essere naturale pervenuto al linguaggio » e come « uno spirito [...] cui è stata concessa la parola », e che nella parola ha la sua dignità (*ibi*, 339-340). Proprio il linguaggio infatti realizza la somiglianza fra Dio e l'uomo, definito da Schlegel come « parola creata », « copia imperfetta della Parola increata » (*ibi*, 406), o ancora come « re della natura » e « vicario di Dio nella creazione » proprio in virtú del linguaggio, che, almeno nella sua forma originaria, esprime la vera essenza delle cose e consente quindi all'uomo di dominarle (*ibi*, 362). Il linguaggio è in fondo l'esistenza della coscienza, ciò in cui essa si manifesta, si esprime ed esiste in tutte le sue componenti riunificate. Si intende allora perché in una delle definizioni del terzo elemento della coscienza sopra citate vi appaia il linguaggio e vi appaia accostato alla vita e all'azione. La vita è infatti la realtà della coscienza e la realtà della coscienza è soprattutto linguaggio.[48]

20. *La filosofia mistica dell'ultimo Schlegel*

L'analogia fra uomo e Dio, manifestata in modo eminente dal linguaggio, è il punto in cui la filosofia come analisi della coscienza entra in contatto con la teologia. Quel che la filosofia può dire della realtà di Dio è da un lato una critica delle sue false concezioni e dall'altro una definizione di quei suoi caratteri che l'esperienza della rivelazione di Dio e del rapporto con lui implica come sue necessarie condizioni.

In primo luogo la filosofia mostra le insufficienze e le contraddizioni del concetto razionalistico di Dio. Questo concetto implica che Dio sia dimostrabile (KA X 170) o almeno sia ridotto alla misura della ragione. Ma un Dio trovato dalla ragione da un lato è soggetto sempre al dubbio di essere una costruzione della ragione stessa, dall'altro non contiene che caratteri negativi della realtà di Dio (*ibi*, 52) o, se assolutizzato, conduce a quelle sue definizioni panteistiche o idealistiche che negano la vita e la libertà.

Il concetto di Dio che direttamente scaturisce dalla negazione dell'assoluto di ragione e che d'altra parte è compatibile con l'esperienza personale di Dio è quella del Dio onnipotente che per amore si limita e si abbassa. Se un'esperienza di Dio è possibile e se in

essa ci si rivela come creatore, allora egli deve aver limitato l'esercizio della sua onnipotenza, che, se fosse pienamente dispiegata, negherebbe la libertà del finito e la sua stessa consistenza ontologica. Solo per la sua « incredibile condiscendenza » (*ibi*, 98) Dio ha potuto lasciare e continua a lasciare all'uomo tempo e libertà. Condiscendenza e misericordia contraddistinguono il vero concetto di Dio e non sono in contraddizione con la sua onnipotenza, ma al contrario la esaltano come quella onnipotenza che è capace anche di trattenersi (KA VIII 587): « la sua onnipotenza e la sua misericordia sono la medesima proprietà » (KA XIX, Beilage x, 56). Tali attributi divini implicano poi quella che è la determinazione essenziale dell'essere divino, e cioè l'amore (KA VIII 587; v. KA XIX, Beilage x, 240 e 285).

Inoltre, il fallimento della ragione nella conoscenza di Dio, il carattere soprarazionale di questa conoscenza (v. KA VI 312; KA VII 339; KA VIII 447-448, 451, 500-501) è un indizio del fatto che la ragione non è una facoltà divina (KA X 49-50). Anzi non solo la ragione, ma piú in generale l'anima, in quanto è una facoltà passiva, non può essere propriamente attribuita a Dio (*ibi*, 49, 341-343, 484). E, come intelletto e volontà, le facoltà dello spirito, sono i veri e propri organi della conoscenza di Dio (v. *ibi*, 59, 97-99; KA IX 114-115), cosí pure intelletto e volontà, uniti nello spirito dell'amore, sono le componenti essenziali dell'essere divino (KA X 48-49, 341).

L'ultima determinazione della natura di Dio, che l'esperienza della sua rivelazione esige, è la stessa autorivelazione. Dio non può essere definito come l'inafferrabile – questo è piuttosto il carattere del nulla (KA XIX, Beilage x, 285). Il nome Jehovah, osserva Schlegel, significa che Dio non è semplicemente l'essente, « ma l'esistente e cioè il rivelantesi » (KA VIII 499). E se Dio si è rivelato al genere umano, allora è data con ciò la possibilità di intendere questa divina comunicazione (KA X 54), una comunicazione però i cui contenuti cadono al di fuori dello stretto dominio della filosofia e ci sono dati solo per simboli e immagini.

Su quest'ultimo punto insiste particolarmente il saggio dedicato ad Angelo Silesio: la conoscenza del Dio rivelantesi « non è un vero e proprio sapere », perché essa non coglie la sua essenza se non nella relazione di opposizione a ciò che Dio non è e perché deve riconoscere che « non può mai essere esaurita » (KA VIII 553); la forma adeguata per il mistero della rivelazione cristiana è allora

quella figurativa e simbolica (*ibi*, 568, v. 553, 565, 567), giacché essa piú di ogni altra attesta il carattere indiretto e inesauribile di quel sapere.

Fra le opere pubblicate da Schlegel il saggio su Angelo Silesio è indubbiamente quella che piú si avvicina a quella parte mistica ed esoterica del suo pensiero, nella quale mi pare di poter meglio identificare quel « sapere superiore » che sembra costituire piuttosto l'approdo della filosofia che non la filosofia stessa, e che si pone come compiuta unificazione di fede e sapere, al di sopra della stessa teologia, giacché non si limita a concettualizzare i contenuti della rivelazione positiva, ma tenta di portarli a un livello di comprensione superiore interpretandoli in modo analogico e sistematico.

Il punto centrale di questo sapere è una teoria mistica dell'anima, ripresa dalla tradizione mistica medioevale e moderna (fino a Saint-Martin), che Schlegel a partire almeno dagli anni di Colonia aveva lungamente esplorato.[49] Nel saggio su Angelo Silesio scrive: « Per la conoscenza e per la filosofia cristiana tutti i misteri sono in fondo racchiusi in un unico mistero, cioè in quello dell'anima » (*ibi*, 562).[50] E « il grande mistero è questo: che l'anima nella sua originaria purezza e nel suo originario splendore è insieme la *Sophia*, la *madre di Dio* e la *Chiesa* » (KA XIX, Beilage x, 136). Nei testi destinati al pubblico troviamo su questo tema della celeste *Sophia* come anima di Dio un rapido cenno nel saggio su Angelo Silesio (KA VIII 565) e un passo circospetto e preoccupato di restare nei limiti dell'ortodossia nell'ultimo corso. Qui Schlegel sottolinea anzitutto la distinzione fra la sapienza increata e la sapienza creata. Quest'ultima, la prima delle creature è « l'idea, un'immagine, l'espressione e l'impronta della nascosta essenza della divinità, in cui la sua inaccessibile profondità, il suo inesplorabile abisso, diventa esteriormente visibile ». Questa sapienza creata – aggiunge Schlegel – potrebbe essere chiamata anima di Dio, distinguendola anche dall'anima del mondo, ma, per evitare fraintendimenti, è meglio evitare l'espressione, posto che a Dio, in sé considerato, non può essere attribuita un'anima. In questo testo il tema della *Sophia* svolge solo una funzione estetica. Essa infatti, in quanto « specchio perfetto e puro riflesso dell'eterna perfezione » è la bellezza stessa, che riempie l'anima di ogni artista e lo ispira (KA X 482-484).

Nei testi inediti invece il concetto di anima di Dio è usato senza riserve e connette, in una catena di analogie, i momenti decisivi dei processi teogonico, cosmogonico e redentivo. In primo luogo la

Sophia è l'anima di Dio, « l'anima che accoglie-concepisce Dio (*gottempfangende*),[51] prima creatura dall'eternità » (KA XIX, Beilage x, 272), o ancora « madre e custode di Dio » (*ibi*, 135). In secondo luogo, come « anima entrata nel mondo e nella natura », è Eva, « la madre di tutti i viventi » (*ibi*, 142). Nella sua terza figura la *Sophia* o anima di Dio è madre di Dio come Maria, la santa Vergine (*ibi*, 272, e p. 356). Nel culto di Maria la chiesa cattolica custodisce e proclama i misteri del cristianesimo (*ibi*, Beilage x, 290), ciò che per Schlegel costituisce il segno piú profondo della superiorità del cattolicesimo sul protestantesimo. L'anima di Dio prende infine la figura della Chiesa e quella della grazia, identificata con « l'amore divino nascosto nel piú profondo di ogni anima » (*ibi*, 272).

La funzione dell'anima, dalla *Sophia* celeste sino all'anima amante del singolo uomo, è dunque quella di manifestare, di far esistere Dio, è il principio che accoglie e genera il divino, nel quale Dio « vede espresso il senso del suo insondabile pensiero e del suo egualmente insondabile amore » (KA VIII 565). Dio in quanto generato è il Verbo, sí che già la stessa realtà trinitaria sembra condizionata dall'anima. E bisogna dire che su questo punto Schlegel, stando almeno ai pochissimi frammenti rimasti, non è chiaro, non spiega cioè come il Figlio, sapienza increata, possa precedere la sapienza creata e insieme esserne generato. Le figure del Verbo si susseguono parallelamente, come è ovvio, a quelle della *Sophia*, da quella della Parola increata, all'uomo – destinato originariamente, come « re della natura », a rivelare Dio in essa – al Cristo, alla forza divina che unisce anima e spirito nella coscienza restaurata.

Trova qui piú chiara soluzione il problema delle diverse figure del terzo elemento della coscienza integra, problema che in terminologia mistica è detto il mistero delle « nozze dello spirito » (KA XIX, Beilage x, 137). La prima forma di queste nozze è quella fra Dio, che è spirito, e la sua anima. Già il saggio su Angelo Silesio parla del Figlio, come « eterno Verbo del Padre », che « viene portato dalla Vergine, cioè dall'anima pura » (KA VIII 565). E come l'unione del Padre con l'anima verginale genera il Verbo eterno, cosí la sua unione con Maria Vergine genera il Verbo incarnato. Nella natura originaria poi il Verbo, generato dall'anima-Eva che accoglie lo spirito creatore divino, è « la vera e propria materia vitale e il succo vitale » (KA XIX, Beilage x, 274), è « il corpo trasfigurato » di cui spirito e anima si nutrono e vivono, cosí come appare chiaro nel mistero della transustanziazione, che annuncia e

anticipa la restaurazione della natura. « La beatitudine – conclude Schlegel – consiste nel fatto che spirito e anima sono una sola cosa in Dio; ma il corpo trasfigurato è esso stesso non semplicemente immagine di Dio, ma anche forza di Dio, e dunque Dio. E cosí spirito e anima sono letteralmente una cosa sola in Dio » (*ibi*, 274). Ecco perché Schlegel ha potuto designare il terzo principio sia come corpo, sia come Parola, sia come forza vitale, sia come Dio. Ed ecco perché la filosofia della Parola (del Verbo), e piú in generale del linguaggio, acquista un posto centrale nel suo pensiero, tanto da dominare l'ultimo suo corso, che pure era un corso di filosofia generale. Nella parola si manifesta il rapporto analogico e simbolico dell'uomo con la vita divina, nell'esprimere il quale consisteva la sua destinazione originaria: « l'uomo in origine era esclusivamente destinato a rivelare la gloria di Dio attraverso una vita simbolica » (*ibi*, 174).

21. *La restaurazione storica e l'illusione escatologica*

La filosofia politica e la filosofia della storia dell'ultimo Schlegel costituiscono l'ulteriore esecuzione della filosofia come teologia applicata e come filosofia positiva, sono cioè intese a mostrare le vie della restaurazione teocratica non solo nell'uomo, ma anche nella società e nella storia facendo perno sulla positività della rivelazione e su di un positivo storico di cui Schlegel accentua via via l'interpretazione simbolica.[52] Questi sviluppi non contengono ulteriori elementi significativi riguardo al concetto di filosofia e ai suoi caratteri e resteranno perciò esclusi dalla mia trattazione. Un solo punto mi pare importante toccare in quanto getta luce su un aspetto decisivo dell'ultimo pensiero di Schlegel. Si tratta della sua convinzione di poter leggere nella sua epoca i segni di un approssimarsi, non immediato ma nemmeno molto lontano, della fine dei tempi.

Nella *Philosophie des Lebens* Schlegel scrive che gli ultimi quarant'anni, caratterizzati come sono da un'accelerazione dei tempi, segnano il compiersi di una svolta decisiva (KA X 146, v. KA VII 489). Anche in questo caso è evidente la differenza fra i testi pubblicati e quelli non destinati al pubblico. Nella *Signatur des Zeitalters* Schlegel, ricordando che solo il Padre conosce l'ora della venuta del Regno, si limita ad osservare che il corso dei tempi ha già superato di molto il punto centrale (KA VII 504-505). La stessa prudenza si manifesta nella *Philosophie der Geschichte* (v. KA IX

265-266). E tuttavia è inequivocabile, e molto interessante, la conclusione di queste lezioni, che non soltanto esprime la speranza della vittoria del cristianesimo nella storia, ma anche pone questa speranza come filo conduttore dell'epoca moderna. Mentre cioè per le epoche precedenti valevano come principio di interpretazione le tracce della rivelazione originaria (nel mondo antico) e lo spirito dell'amore (nell'età cristiana), ora poiché « la divisione la vince sull'amore », non resta che la speranza (*ibi*, 427-428).

Nei frammenti postumi Schlegel parla piú esplicitamente dei suoi tempi come degli ultimi tempi.[53] Piú precisamente vede in essi l'epoca in cui « la vera parola dello spirito » inizia la sua lotta decisiva, al termine della quale si inaugurerà « l'epoca della chiesa trionfante », l'ultima delle epoche storiche (KA XIX, Beilage x, 246). Nelle lettere del suo ultimo periodo Schlegel non perde occasione per segnalare sempre nuovi indizi del carattere preescatologico del suo tempo.[54] E nei frammenti *Zur Geschichte und Politik* abbozza moltissime volte calcoli astrusi sulle epoche del mondo e sulla sua fine.[55]

È in questa luce che va interpretata l'attività politica e culturale del tardo Schlegel. Gli ultimi corsi di lezioni, quelli tenuti e quelli solo progettati, sono per lui – come risulta soprattutto dal carteggio con l'amica e « sorella magnetica » Christine von Stransky – l'adempimento di una missione storica essenziale e decisiva per l'instaurazione di quella teocrazia nella società e nel sapere, che avrebbe dovuto costituire la premessa terrena all'avvento del regno di Dio (v. anche KA XXII 9).

22. *Conclusione*

La svolta del pensiero di Schlegel e ciò che differenzia la sua seconda filosofia dalla precedente possono allora essere interpretati anche come un mutamento della prospettiva escatologica. Se nel primo Schlegel prevaleva la dialettica del « già e non ancora » in una escatologia rinviata all'infinito, ora l'accento si sposta sul « già », che attrae irresistibilmente a sé e progressivamente consuma il « non ancora ». In questa seconda prospettiva la filosofia tende ad oltrepassarsi nel sapere superiore, quel sapere che eccede i limiti della filosofia non perché si pone come sapere assoluto, che risolve in sé le sue condizioni ed è lo stesso sapere che l'assoluto ha di se stesso,

ma perché pretende di stabilire un punto di equilibrio e di fusione tra fede e sapere. È ben vero che Schlegel ha ben cura di rimarcare piú volte che « l'uomo si trova in uno stato di preparazione e al massimo di avvicinamento graduale al sapere supremo » (KA X 472), che noi vediamo la verità solo in uno specchio e che il nostro sapere è, come dirà anche Schelling, solo *Stückwerk*, piú presentimento che adempimento (Rottmanner I 371), come sapere che non raggiunge mai la piena visione di Dio, la compiuta rivelazione (KA XIX, Beilage x, 25 e 28). E tuttavia si tratta di un sapere che, sia pure imperfettamente, ha incorporato la fede, per il quale cioè la fede non è piú soltanto origine e oggetto della riflessione filosofica, ma ha superato la distanza che la divide dal sapere, fino a coincidere con esso.

La filosofia dell'ultimo Schlegel in quanto si fa filosofia della vita tende al sapere superiore e non comporta piú invece una fuoriuscita della filosofia da se stessa. Anche quando la filosofia si esercita nei limiti della critica e della « applicazione », non si può sfuggire all'impressione che questi limiti siano a volte suggeriti (paradossalmente) piú dalla preoccupazione dell'ortodossia che non da reale convinzione. Negli scritti non destinati al pubblico Schlegel ha effettivamente tentato la costruzione di un sapere superiore – che è poi in sostanza una teosofia – almeno in tre direzioni: come teoria mistica dell'anima, come mistica dei numeri applicata soprattutto alla storia e all'escatologia, e infine come quel sapere magnetico, che ha assorbito l'interesse di Schlegel nei suoi ultimi anni forse piú di ogni altra cosa e nel quale egli ha visto – interpretandolo come sapere né materiale né ideale, ma fattuale e insieme spirituale – « il primo impulso di una nuova epoca » (*ibi*, 246), nella quale le scissioni del sapere sarebbero state superate.

Ma sarebbe a mio avviso eccessivo dire che il vero pensiero dell'ultimo Schlegel si trova nei testi inediti. Forse anche per l'ultimo Schlegel bisogna saper leggere l'oscillazione – questa volta magari fra testi editi e testi inediti – come un elemento necessario e caratterizzante della sua filosofia. È un'oscillazione per la quale la filosofia di Schlegel vive in una perenne condizione di crisi, crisi che riflette le tensioni contraddittorie di un momento cruciale della vicenda storica della filosofia, e piú in generale della cultura, ma non può essere ridotta a un semplice « passaggio », ed è piuttosto l'espressione di quella condizione di lacerazione dell'uomo, della sua esperienza e della sua cultura, di cui la filosofia deve essere il

luogo di piú acuta e profonda consapevolezza. L'aspetto piú interessante del suo pensiero sta nell'aver messo in luce, almeno indirettamente, il difficile equilibrio di cui vive la filosofia. Il primo Schlegel ha mostrato come la filosofia, spingendo sino in fondo la sua criticità ed esaltando cosí la sua autonomia, non giunge tanto alla filosofia assoluta quanto piuttosto ad oscillare in uno spazio intermedio fra questa e il superamento della filosofia in un punto di vista piú alto. Il secondo Schlegel, sottolineando invece la dipendenza della filosofia da una verità originaria e dalla sua rivelazione, non giunge tanto alla negazione della filosofia quanto piuttosto ad oscillare fra il rischio di una sua subordinazione a una verità esterna e la sua trasformazione in un sapere di ordine superiore.

Sfuocate, oltre che poco interessanti, sono perciò le interpretazioni del pensiero di Schlegel che lo riducono ad un idealismo assoluto ancora imperfetto o a una forma di fideismo, di pura sottomissione della filosofia alla fede. Il primo Schlegel non giunge all'idealismo assoluto perché è consapevole del fatto che una filosofia la quale pretenda di attingere il punto di vista della totalità punta oltre se stessa ed esplode in una pluralità infinita e sempre aperta di frammenti. Il secondo Schlegel non rinuncia alla filosofia perché nel suo oscillare mostra di essere consapevole che tale rinuncia condurrebbe o a una fede esteriore e passiva o a superare i limiti della nostra conoscenza del divino.

Si può rimproverare a Schlegel il suo continuo oscillare fra estremi opposti ugualmente insostenibili senza mai trovare un punto di equilibrio. Non possono infatti valere come punti di equilibrio né il concetto di sistema di frammenti né il concetto di filosofia come teologia applicata, o almeno, se anche tali concetti, come ho mostrato, sono pensabili, Schlegel non è però riuscito ad applicarli in modo convincente. Il che forse è un indizio del loro essere concetti difficilmente realizzabili, a causa dell'interna dualità che li divarica. Il primo infatti tende inevitabilmente nella sua esecuzione a disperdere l'unità nella pluralità dei frammenti (come avviene nell'« Athenäum ») o a perdere la frammentarietà nella forma sistematica (come avviene nel corso di Jena). Il secondo non riesce a nascondere un'insoddisfazione e un'impazienza di fronte ai limiti che la filosofia si impone rispetto ai contenuti della rivelazione, e aspira a un sapere unitario – il sapere superiore – che travalichi i limiti e le distinzioni.

Nella sua ultima lettera a Dorothea, una settimana prima della

morte, avvenuta il 12 gennaio 1829, Schlegel dichiara che negli ultimi giorni lo sviluppo dei suoi pensieri è giunto « alla suprema chiarezza », e aggiunge: « Debbo rendere grazie per il compimento di ciò che ho a lungo sperato e promesso » (Finke 370). Le ultime parole da lui scritte – nella stesura della decima lezione della *Philosophie der Sprache* – poche ore prima della morte, alludono a questa raggiunta chiarezza: « *Das ganz vollendete und vollkommne Verstehen selbst aber* » (KA X 534). La proposizione si interrompe a questo punto. È la morte, questa volta, a sancire l'impossibilità per Schlegel di approdare a un risultato definitivo, o almeno a un punto di vista stabile che arresti quel suo continuo errare e oscillare. Ma questa tragica interruzione della sua ricerca in un punto decisivo va forse vista piú come un simbolo della sua filosofia che non come un effettivo malaugurato ostacolo al suo compimento. Il pensiero di Schlegel in fondo non poteva che interrompersi sempre al punto decisivo.

Quasi insensibilmente siamo stati condotti a ridurre la differenza fra il primo e il secondo Schlegel, come se consistesse semplicemente in un diverso punto del medesimo arco di oscillazione. Gli estremi di questo arco sono l'autonomia della filosofia, la sua criticità, che il primo Schlegel radicalizza, ma neanche il secondo dimentica del tutto, e la sua eteronomia, la dipendenza della filosofia da una verità (dalla verità) che essa non rivela da sé, ma che si rivela e che in questo modo la sorpassa, dipendenza che il secondo Schlegel radicalizza, ma anche il primo fa valere nell'incapacità della filosofia di dominare la totalità. Nel suo perenne oscillare il pensiero di Schlegel rende alla filosofia un servizio prezioso. Le indica il sentiero strettissimo su cui deve procedere fra i versanti scoscesi di una filosofia che attrae e dissolve in se stessa la manifestazione della verità e di una manifestazione della verità che attrae e paralizza il libero movimento della filosofia, un sentiero strettissimo di cui solo raramente e difficilmente trova le tracce. In questo senso Schlegel è un pensatore non soltanto della crisi dell'idealismo, ma anche della condizione di crisi propria della filosofia.

NOTE

[1] Sono due i momenti piú difficili della vita di Schlegel in questo periodo. Il primo cade negli anni 1810-1811 ed è caratterizzato da una certa crisi produttiva e

da un'incertezza di fondo sulle vie di ricerca da seguire. Nonostante il buon successo del corso del 1810 sulla storia moderna, Schlegel non riesce a concludere i progetti storici per i quali era venuto a Vienna, e cioè il lavoro sulla storia tedesca e austriaca e soprattutto il dramma storico su Carlo V. A ciò si aggiunga l'estromissione dalla redazione dell'« Österreichischer Beobachter », di cui apparentemente Schlegel si dispiace poco, ma che è pur sempre un insuccesso, se si considera che quel giornale era la continuazione dell'« Österreichische Zeitung », da lui fondata. E si aggiunga ancora l'incertezza circa la durata e la funzione del suo impiego come *Hofsekretär* (v. Krisenjahre II 100, 212-213; S. BOISSERÉE, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, pp. 77-78; Raich II 9-10). Con il 1812 inizia un periodo relativamente felice di alacre lavoro e di maggiori successi sia sul piano letterario (soprattutto le lezioni di storia della letteratura) sia sul piano politico (gli incarichi di prestigio al congresso di Vienna e alla dieta di Francoforte). A Francoforte la carriera politica di Schlegel tocca il suo apice e subito dopo volge a un rapido declino determinando una profonda crisi spirituale e materiale, da cui egli si risolleva solo molto lentamente. Piú volte negli anni 1817-1819 egli ripete con accenti di autentica sofferenza di trovarsi nel periodo della prova. Un periodo ovviamente che dal punto di vista letterario segna una quasi completa stasi (v. J. BLEYER, *Friedrich Schlegel am Bundestage im Frankfurt*, Monaco e Lipsia, Duncker und Humblot, 1913, pp. 100-132; *Briefe an Cotta*, cit., II, p. 366; *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, ed. A. VON SYDOW, Berlino, E.S. Mittler, 1906-1916, VI, p. 404; Finke 69, 75, 83-85, 165; Raich II 451; Körner 255; S. BOISSERÉE, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, p. 344; Krisenjahre II 364; *Briefe von Friedrich Schlegel*, ed. L. LIER, E. SCHMIDT, J. MINOR, cit., p. 437). Solo nel 1820 si avverte una netta ripresa dell'attività letteraria con l'avvio dell'ultima intensa fase del suo pensiero.

[2] In una lettera a Hardenberg del 1811 Gentz parla delle difficoltà a far carriera che gli stranieri incontrano a Vienna e osserva che Schlegel ed altri sono venuti in questa città a « sotterrare i loro talenti e a languire in una penosa oscurità » (*Adam Müllers Lebenszeugnisse*, cit., I, p. 664). In effetti Schlegel, se è vero che riuscí a farsi accogliere con molta benevolenza e ammirazione in ristretti circoli sociali, culturali e religiosi, in altri ambienti, soprattutto governativi, fu sempre circondato da una certa diffidenza. E ciò, curiosamente, per due motivi opposti: da un lato per la sua persistente fama di scrittore licenzioso e rivoluzionario, dall'altro per il suo ipercattolicesimo. A ragione egli si sentiva sempre osteggiato e utilizzato in funzioni non conformi alle sue capacità, con l'unica eccezione forse dei primi due anni di attività alla dieta di Francoforte come primo segretario di legazione. Si spiegano cosí i suoi tentativi, nonostante l'interesse per Vienna e per la causa austriaca, di trovare altrove un'adeguata sistemazione. Già nel 1813 ha in animo di svolgere la sua attività politica in Russia (Walzel 537, 543). Dopo l'insuccesso di Francoforte cerca di ottenere una cattedra universitaria a Bonn (*Ungedruckte Briefe von Friedrich Schlegel*, ed. M. SPAHN, in « Hochland », II (1905), 10, p. 442; Finke 215), mentre piú tardi, nel 1827, esplora le possibilità di avere una cattedra a Monaco (Rottmanner II 233-234), dopo che, tre anni prima, era sfumata la prospettiva di ricoprire l'incarico di primo bibliotecario a Vienna (Walzel 641, Rottmanner II 185-186).

[3] La piú grave crisi finanziaria si ebbe con il richiamo da Francoforte e il venir meno del cospicuo introito relativo all'importante funzione diplomatica esercitata. È ben vero che gli fu concessa una pensione vitalizia, ma in una misura insufficiente alle sue esigenze. Questa cronica mancanza di denaro è una delle cause principali

della dolorosa rottura dei rapporti con August Wilhelm negli ultimi anni della vita di Friedrich. Nel 1818 dopo il richiamo da Francoforte egli aveva ottenuto dal fratello un ennesimo prestito, che non si era poi preoccupato di restituire, convinto che il debito fosse stato tacitamente condonato. Nove anni dopo August Wilhelm, adducendo proprie difficoltà economiche, richiede la restituzione del prestito, che però il fratello, con suo grande sdegno, dichiara di non poter pagare se non con lunghe dilazioni. Il debito (ed anzi tutti i diversi debiti) di Friedrich sarà poi estinto, dopo la sua morte, da Dorothea con il ricavato della vendita della sua biblioteca e della pubblicazione delle sue lezioni. Ma altrettanto importanti nella rottura fra i due fratelli furono le divergenze filosofiche, religiose e politiche. Già nell'inverno 1821/1822 August Wilhelm aveva scritto a Friedrich una lettera in cui esprimeva dissenso e critica alle sue idee. La lettera era stata affidata a Maria (Henriette) Mendelssohn con l'incarico di consegnarla a Friedrich, cosa che ella non aveva però fatto temendo l'acuirsi dei dissapori fra i due fratelli. Fu cosí che non si giunse a un'aperta discussione e a un chiarimento, fino al 1828 quando August Wilhelm, prendendo spunto dalla per lui irritante affermazione della rivista francese « Le Catholique » che egli era diventato per metà cattolico, scrisse una *Berichtigung einiger Missdeutungen*, nella quale non soltanto riaffermava la superiorità del protestantesimo sul cattolicesimo, ma anche, con trasparente allusione a suo fratello, attaccava « alcuni convertiti ». Ecco il passo piú trasparente e pesante: « Essi scrivono sullo spirito dell'epoca cioè sull'attuale condizione morale, intellettuale e sociale dell'umanità, sulla storia universale, sulla filosofia e la letteratura. Si danno l'apparenza di fare ricerche storiche e filosofiche veramente libere, e tuttavia sono soltanto gli scudieri di un'autorità ecclesiastica, che in questo campo è del tutto priva di valore » (A.W. Schlegel, *Sämmtliche Werke*, cit., VIII, p. 280). Friedrich, già da tempo poco incline alle polemiche – specialmente poi con il fratello – non rispose all'attacco, e il lungo intenso sodalizio umano e intellettuale fra i due fratelli finí nell'amarezza e nella miseria delle questioni pecuniarie (v. Walzel 652-661; L. Geiger, *Dichter und Frauen*, II, Berlino, Paetel, 1899, pp. 133-137, 141-142, 146-147, 151; Körner 414-415; Rottmanner II 184-185, 240-241, 287, 293, 312-313; S. Boisserée, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, 519-520; *Briefe von und an A.W. Schlegel*, cit., I, p. 394).

[4] Si tratta della scuola dei Nazareni, alla quale appartenevano i due figli di Dorothea, Johannes e Philipp Veit. A piú riprese Schlegel caldeggia la fondazione di un'istituzione che sostenga gli artisti tedeschi a Roma (*Briefe an Cotta*, cit., II, 369 e 373; Krisenjahre II 344), ma senza successo. L'aiuto piú concreto che egli poté fornire loro fu la pubblicazione di due saggi, ambedue del 1819. Il primo pubblicato sull'« Österreichischer Beobachter » s'intitola *Auszug aus einem Schreiben aus Rom*, il secondo comparve invece sui « Wiener Jahrbücher der Litteratur » con il titolo *Über die deutsche Kunstausstellung in Rom, im Frühjahr 1819, und über den gegenwärtigen Stand der deutschen Kunst in Rom.* La mostra di cui si parla nel titolo era stata visitata da Schlegel, venuto a Roma al seguito dell'imperatore. Poiché i Nazareni non vi ottennero il successo sperato, Schlegel si sentí sollecitato a difenderli, ciò che fece soprattutto nel secondo saggio, da essi accolto con grande entusiasmo (v. Finke 304 e 306).

[5] Schlegel pensa a questo progetto negli anni di Francoforte e ne parla al fratello August Wilhelm, al quale pensa di affidare il posto di segretario generale della costituenda Accademia. Secondo il suo progetto l'Accademia si sarebbe dovuta differenziare dalle altre per il suo carattere pantedesco. Il mancato assenso di Metternich, nel quale aveva sperato, ne impedí l'esecuzione (v. Walzel 559-560, 576).

[6] Indubbiamente la partecipazione alla campagna di guerra del 1809 al seguito dell'arciduca Carlo con il compito di redigere il giornale dell'armata, la « Österreichische Zeitung », poteva sembrare un po' umiliante, anche se egli non sembrò dolersene. Se ne dolse al suo posto Schelling, che anche in questa occasione dimostrò per lui piú stima di quanto egli non potesse o volesse supporre. Infatti, avendo letto sui giornali la notizia della partecipazione di Schlegel alla campagna di guerra, si sentí in dovere di negare di fronte a tutti la sua veridicità, aspettandosi da un momento all'altro che egli la smentisse (Krisenjahre II 37). È facilmente intuibile la sua reazione quando s'accorse che la notizia era vera (v. *Aus Schellings Leben in Briefen*, cit., II, p. 158). Fra coloro che giudicarono negativamente quell'impegno di Schlegel ricordiamo ancora Marcus (v. F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 602).

[7] L'azione politica di Schlegel al congresso di Vienna e a Francoforte è guidata dall'idea della ricostituzione dell'impero sotto l'egida di una chiesa cattolica riportata alla sua autonomia e alla funzione di guida spirituale. Al congresso di Vienna sostenne, in stretto contatto con il nunzio cardinal Severoli e il segretario di Stato cardinal Consalvi, la causa della Santa Sede contro il partito favorevole all'autonomia delle chiese nazionali. Il conferimento nel 1815 da parte del Papa delle insegne dell'ordine di Cristo dimostra l'apprezzamento degli ambienti pontifici per il lavoro da lui svolto, che non fu privo di effetti, almeno sul piano ideale. Scrisse anche un progetto di costituzione tedesca che fu allegato agli atti (è pubblicato in G.H. Pertz, *Das Leben des Ministers Freiherrn von Stein*, VI, 2, Berlino, Reimer, 1855, Beilage IX).

La sua capacità di influenzare l'opinione pubblica fu probabilmente il motivo principale che spinse Metternich a nominare Schlegel membro della delegazione austriaca alla dieta di Francoforte. Qui la sua azione politica, ritenuta troppo favorevole alla chiesa, lo portò, dopo il primo anno, a scontrarsi con il vicario generale Wessenberg, con il capodelegazione conte Buol e infine, sia pure non direttamente, con lo stesso Metternich. Cosí fu deciso il suo richiamo (sull'attività politica di Schlegel è particolarmente utile il libro di J. Bleyer, *Friedrich Schlegel am Bundestag in Frankfurt*, cit., che contiene anche una raccolta di lettere attinenti agli affari politici del periodo francofortese e i rapporti e le memorie scritte da Schlegel nell'ambito delle sue funzioni diplomatiche. Sull'attività politica a Vienna e a Francoforte e sull'impegno e la soddisfazione di Schlegel – almeno fino al 1816 – nel suo esercizio si vedano: *Dreihundert Briefe aus zwei Jahrhunderten*, ed. K. von Holtei, Hannover, K. Rümpler, 1872, II, p. 88; *Briefe an Friedrich Baron de la Motte Fouqué*, Berlino 1848, rist. Berna, H. Lang, 1968, pp. 372 e 379; *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, Amburgo, Meiner, 1952-1954, II, pp. 70-71; Raich II 271, 287, 289, 308-309, 318, 323, 347).

[8] Nelle lettere di questi anni si trovano molte espressioni di un profondo sentimento religioso, della cui sincerità non c'è ragione di dubitare. Particolarmente significativo a questo proposito è il carteggio con Stransky. L'accusa di bigotteria che molti avversari gli rivolsero conferma indirettamente l'intensità del suo fervore religioso. Ma la vita religiosa non fu per Friedrich un fatto solo interiore. Altrettanto importante per lui era la vita ecclesiale e la dimensione storica della fede. La sua vita di fede egli voleva esprimerla nella azione politica e nel lavoro scientifico altrettanto bene che nella preghiera. Ma la condizione di questa vita di fede era anzitutto

per un convertito come lui la fedeltà alla chiesa. Di lui disse una volta Dorothea: « Si durerebbe fatica a trovare fra gli uomini di scienza e di ingegno del nostro tempo un piú obbediente figlio della chiesa, un piú zelante difensore della fede cattolica » (Finke 367). Nella vita religiosa degli Schlegel grande importanza ebbe la figura carismatica del padre redentorista C.M. Hofbauer, che fu confessore di Friedrich e radunò intorno a sé una cerchia di dotti credenti fra i quali, oltre agli Schlegel, c'erano Z. Werner, J.A. von Pilat, A. Müller e J.P. Silbert. Hofbauer fu un grande animatore spirituale e avviò un fecondo rinnovamento nel cattolicesimo viennese un po' formale ed esteriore. I programmi di restaurazione religiosa di Schlegel si devono anche alla sua ispirazione. Sulla figura e sull'influsso di Hofbauer si vedano i seguenti lavori: M. Spahn, *C.M. Hofbauer*, in « Hochland », 1909, 6, pp. 302-312; J. Eckardt, *C.M. Hofbauer und die Wiener Romantikerkreise*, in « Hochland », 1910, 8, pp. 18-23, 182, 342-350; R. Till, *Hofbauer und sein Kreis*, Vienna, Herold, 1951.

[*] Nei giudizi dei contemporanei il nome di A. Müller è spesso citato insieme a quello di Schlegel: in essi riconoscevano i maggiori rappresentanti delle idee della restaurazione cattolica. Fra le tante testimonianze val la pena citarne due molto diverse. La prima è un rapporto di polizia sulle lezioni di storia della letteratura tenute da Schlegel nel 1812, nel quale si dice fra l'altro: « L'attività poetico-filosofico-mistica di Fr. Schlegel e A. Müller a Vienna, che fa già proseliti, è un fenomeno estremamente pericoloso per l'autentica religione cattolica come per il sano intelletto umano, che è la base di ogni filosofia come del benessere dello stato » (J. Baxa, *Fr. Schlegels Vorlesungen über die « Geschichte der alten und neuen Literatur » (1812) im Urteile der Wiener Polizeihofstelle*, in « Der Wächter », Vienna, 1925-1926, 8, p. 356). La seconda è un giudizio di J. von Eichendorff secondo il quale, mentre Schlegel si era prefisso di comprendere la rivelazione nel suo insieme, Müller aveva cercato di ritagliarsi un ambito di indagine piú specifico, applicando quelle idee ai problemi sociali e politici (*Adam Müllers Lebenszeugnisse*, cit., II, p. 1052). I rapporti fra i due furono caratterizzati dalla reciproca stima e collaborazione, al di là di qualche occasionale riserva e di una qualche invidia da parte di Schlegel per l'apparente maggiore successo dell'insegnamento dell'amico (v. A. Müller, *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*, I, Neuwied-Berlino, Leuchterhand, 1967, p. 323; Raich II 137-138; Krisenjahre II 119, 194; KA VII, p. CXXXVII). È certo un segno dell'intensità del loro legame il fatto che Müller morí sei giorni dopo Schlegel, colpito dalla notizia della sua morte, oltre che da quella della morte della principessa Metternich. Müller forní importanti contributi per il « Deutsches Museum » e per « Concordia ».

Meno stretto e lineare fu il legame con Fr. Gentz, il traduttore dell'opera di Burke sulla rivoluzione francese, che contribuí potentemente ad alienare nei romantici le simpatie per la rivoluzione. Gentz fu soprattutto un uomo politico e nella sua attività al servizio dell'Austria mantenne una linea piú liberale e soprattutto meno filocattolica rispetto a Schlegel. Egli aveva seguito la precedente produzione letteraria di Schlegel alternando critiche a giudizi pienamente positivi. La stessa cosa si può dire dei suoi giudizi sulle qualità politiche di Schlegel; in ogni caso non gli fece mancare il suo appoggio raccomandandolo piú volte a Metternich (v. *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, ed. F.C. Wittichen, Monaco-Berlino, Oldenbourg, 1909-1913, I, pp. 273-274, 285; II, 53-54, 55, 56, 59, 120, 121, 122, 200, 209-210, 213; III[1], 290; K.A. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten und Vermischte*

Schriften, cit., III, pp. 279-283; J. Körner, *Aus Fr. Schlegels Brieftasche*, cit., p. 385; J. Baxa, *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Jena, G. Fischer, 1924, pp. 141, 143; *Briefe von Fr. von Gentz an Pilat*, ed. K. Mendelssohn-Bartholdy, Lipsia, Vogel, 1868, pp. 185, 196, 201, 234, 237, 314, 315, 357, 366, 398, 417).

Nei primi mesi del soggiorno viennese Schlegel strinse rapporti di amicizia e di intensa collaborazione con lo storico J. Hormayr, che stava allora pubblicando un'opera monumentale sulla storia austriaca e che perciò era di grande aiuto a Schlegel per i suoi studi storici, anche perché gli aveva reso possibile l'accesso agli archivi di Stato. Schlegel ricambiò le attenzioni di Hormayr dedicandogli due recensioni. Presto però i loro rapporti si allentarono anche perché Schlegel abbandonò i suoi lavori storici. Negli ultimi anni poi l'amicizia di Hormayr si tramutò in ostilità e disprezzo a causa soprattutto delle tendenze mistiche di Schlegel, nelle quali egli vedeva una completa degenerazione dei suoi talenti. In occasione della sua morte egli pubblicò anonima su « Inland » una corrispondenza (del 10-2-1829) nella quale riprendeva tutti i piú malevoli luoghi comuni sul conto del defunto, scatenando polemiche e sdegnate reazioni degli amici (v. Krisenjahre I 584, 598, II 119; *Briefe an L. Tieck*, cit., II, p. 7; *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, cit., II, pp. 984-985).

Di qualche importanza ancora i rapporti con M. Collin, editore dei « Wiener Jahrbücher der Literatur », con l'orientalista J. von Hammer, con il poeta Z. Werner.

[*] Sui rapporti con Jacobi si ritornerà piú avanti discutendo le due recensioni che Schlegel gli dedicò nel 1812 e nel 1822. Qui ricorderemo soltanto che, nonostante le persistenti divergenze, il suo giudizio sul pensiero di Jacobi – che egli avrà occasione di incontrare ancora una volta durante il breve soggiorno a Monaco del 1818 (v. Walzel 614) – diventa sempre piú positivo. Egli collocherà Jacobi fra i grandi pensatori tedeschi del suo tempo, allo stesso livello di Kant, Fichte, Schelling e Baader (v. V. Cousin, *Fragments philosophiques*, cit., V, p. 61; KA VI 381, 399, 401; KA VIII 592, 594; KA XIX, Beilage z, 180).

Quanto a Schelling, la sua lenta, ma sicura svolta verso la filosofia positiva non poteva non determinare una migliore intesa con il tardo Schlegel. Questi segue fin dall'inizio con molta attenzione e con grande interesse i nuovi sviluppi del pensiero schellinghiano. Già nel 1812, nella *Geschichte der alten und neuen Literatur*, lamenta che pochi si accorgano che in esso si sta compiendo una svolta (KA VI 407). E l'anno successivo scrive che Schelling si è completamente liberato dei legami con il panteismo e si è decisamente allontanato dal suo precedente sistema (KA VIII 464). Nella recensione del 1822 rimprovererà Jacobi di aver criticato Schelling sulla questione della personalità di Dio senza accorgersi che egli si stava avviando a riconoscerla senza riserve e che sarebbe stato piú opportuno incoraggiarlo a proseguire su questa via che lo stava allontanando del tutto dalla sua precedente metafisica dell'assoluto (*ibi* 587-588). L'attesa della nuova filosofia di Schelling durò a lungo per il protrarsi del suo silenzio letterario. Solo nel 1828, poco dopo la ripresa dell'insegnamento accademico di Schelling (a partire dal novembre 1827), ritroviamo in Schlegel espressioni di vivo interesse e grande speranza per la svolta di Schelling (S. Boisserée, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, p. 508; Krisenjahre II 448). D'altra parte però gli antichi risentimenti e le diffidenze non scompaiono del tutto. In particolare quando nell'imminenza della pubblicazione del suo « Deutsches Museum » viene a sapere che Schelling sta preparando una rivista simile (la « Allgemeine

Zeitschrift von Deutschen für Deutsche ») rispolvera, con accenti malevoli, la solita accusa di plagio (S. Boisserée, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, p. 162; Krisenjahre II 239). Schelling però, prevedendo il risentimento di Schlegel, si affretta a scrivere ad August Wilhelm che non era sua intenzione entrare in concorrenza con suo fratello, che il progetto era nato del tutto indipendentemente dal suo e che comunque la propria rivista avrebbe avuto un carattere piú specialistico e una minore ampiezza rispetto all'altra (Krisenjahre II 240-241). L'atteggiamento di Schelling nei confronti di Schlegel non è lineare. Da un lato gli scrive con rispetto e con spirito amichevole, si mostra interessato non solo a ricucire il loro rapporto, ma anche ad approfondire il confronto di idee per ritrovare una convergenza filosofica, gli raccomanda i *Weltalter* (che pensava di pubblicare di lí a breve) annettendo grande importanza al suo giudizio, e addirittura lo considera suo precursore nell'indagine filosofica sulle religioni (*Aus Schellings Leben. In Briefen*, cit., II, pp. 364-365; *Aus Fr. Schlegels Brieftasche*, cit., pp. 117-119). D'altra parte Schelling sembra convinto che se vi è indubitabilmente una tendenziale convergenza delle loro idee riguardo all'orientamento positivo della filosofia, Schlegel vi giunge però per una falsa via e in modo filosoficamente infondato (*Aus Schellings Leben. In Briefen*, cit., II, p. 302). Quando poi rivedrà Schlegel a Monaco nel 1818, ne ricaverà un'impressione del tutto negativa convincendosi che da lui non ci si possa aspettare niente di buono (*ibi*, p. 431).

[11] Negli anni di Vienna Baader è forse il filosofo piú ammirato da Schlegel. Dopo il loro incontro a Vienna verso la fine del 1810, i due intrattengono frequenti rapporti epistolari caratterizzati da un intenso scambio scientifico. Da Baader Schlegel ricevette molti stimoli: per lo studio di Böhme, di Saint-Martin e di Angelo Silesio, per la teoria trinitaria e per la teologia mistica, per la filosofia della storia, per la critica del protestantesimo e per il progetto di una scienza cristiana. Secondo Varnhagen Schlegel sarebbe vissuto qualche tempo solo delle idee di Baader. Questa opinione è sicuramente esagerata, perché Schlegel non mancò di esprimere piú volte le sue riserve sulle tesi di Baader, anche se ammirò sempre la sua profondità. Da lui aspettava soprattutto la fondazione della nuova filosofia cristiana della natura. Fu tra i collaboratori di « Concordia » (v. Finke 29-37; Krisenjahre II 197; *Erinnerungen des Dr. Johann Nepomuk von Ringseis*, Ratisbona, Habbel, 1886, I, p. 307; Walzel 556; K.A. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, cit., V, p. 210; Rottmanner II 185-186, 295-296; S. Boisserée, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, pp. 94-95, 110; F. von Baader, *Sämmtliche Werke*, XV, Lipsia, Bethmann, 1857, pp. 311, 431; *Lettres inédites de Franz von Baader*, ed. E. Susini, IV, Parigi, Vrin, 1967, pp. 164, 167-169, 172-173, 183).

La critica di Görres al concetto schlegeliano di panteismo non turbò i loro rapporti. Nei loro scambi epistolari i due puntualizzarono ancora le loro divergenze, ma senza acuirle. Görres era convinto di essere, nella sostanza, in accordo con Schlegel, mentre questi, meno convinto di tale concordanza, stimava purtuttavia molto utile l'opera di Görres « per porre fine al settarismo e al formalismo ». In lui vedeva un vero scrittore nazionale e apprezzava in particolare la sua filosofia politica e la sua difesa del cattolicesimo. Anche Görres segue da vicino la produzione dell'altro parlandone sempre con rispetto (in particolare lodava le lezioni sulla storia moderna) e accettando di buon grado la collaborazione scientifica con lui, come dimostrano i suoi contributi al « Deutsches Museum ». Ma la prova piú sicura di amicizia e di stima per Schlegel la forní in occasione della sua morte quando difese la dignità

dell'amico defunto con l'articolo *Ueber das Recht der Todten* (« Eos », n. 28 del 18-2-1829, v. anche nn. 36-37 del 4-6 marzo) con il quale reagí alla volgare demolizione della personalità di Schlegel operata nell'articolo di Hormayr su « Inland » (v. *Briefe von J. von Görres an Fr. Ch. Perthes*, ed. W. Schellberg, Colonia, Bachem, 1913, pp. 58, 60, 68; Rottmanner II 74, 197, 233, 266; *Neue Görres-Briefe*, ed. W. Schellberg, in « Der Graal », XIII 1919, 4, pp. 167 sgg.; J. von Görres, *Gesammelte Briefe*, cit., II, pp. 148, 283, 337-338, III, p. 337).

Ancor piú che il nome di Görres, quello di Windischmann è legato alle vicende successive alla morte di Schlegel, essendosi egli occupato dei suoi manoscritti filosofici e teologici, dei quali pubblicò le lezioni di Colonia insieme con una silloge di frammenti. Windischmann passò da un atteggiamento molto critico nei confronti di Schlegel a un rapporto di amicizia e di collaborazione scientifica con lui, soprattutto negli ultimi anni. Fu tra i collaboratori di « Concordia ». Sul rapporto fra Schlegel e Windischmann si veda: A. Dyroff, *C.J. Windischmann und sein Kreis*, Colonia, Bachem, 1916, pp. 85-87.

Soprattutto nel suo ultimo anno di vita Schlegel ha un rapporto di collaborazione scientifica molto stretto con Schubert, con il quale stabilisce una profonda intesa e una rimarchevole convergenza di idee. Cosí mentre Schubert utilizza la *Philosophie des Lebens* per le sue lezioni di psicologia, Schlegel riceve una forte impressione dalla lettura della *Naturgeschichte* di Schubert e vede in essa, come è piú che qualche anno prima in Baader, l'avvio della filosofia della natura cristiana (v. Finke 39-40; Krisenjahre II 443-445, 446-447, 448; v. anche J.J. Anstett, *La pensée religieuse de Friedrich Schlegel*, cit., pp. 314-315).

[12] Sui pochi indiretti, freddi e ostili rapporti fra Schlegel e Hegel vedi: *Briefe von und an Hegel*, cit., I, p. 283, II, pp. 98, 153, 165, III, pp. 74; Leopold von Ranke und Varnhagen von Ense, *Ungedruckter Briefwechsel*, in « Deutsche Revue », 1895, 3, pp. 344-345, 347.

[13] Con quest'opera Schlegel può essere annoverato fra i fondatori della storia della letteratura. Essa riscosse subito notevole successo. Fra i giudizi piú positivi ricordiamo quelli di August Wilhelm (*Briefe von und an A.W. Schlegel*, cit., p. 303), di Schlichtegroll (Körner 189), di Varnhagen (*Denkwürdigkeiten und Vermischte Schriften*, cit., p. 281). La lode piú significativa, perché assolutamente non sospetta, venne da Heine, il quale, pur deprecando (come del resto anche Varnhagen) la prospettiva insistentemente cattolica dell'opera, riconobbe in essa un lavoro creativo e scientificamente serio, il migliore di Schlegel e anche il migliore esistente in quella disciplina (H. Heine, *op. cit.*, IV, pp. 235-237, V, pp. 64-65).

[14] Scritti filosofici e religiosi: *Über F.H. Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1812) e *Der Philosoph Hamann* (1812), nel « Deutsches Museum »; *Über F.C. Weise: Die Architektonik aller menschlichen Erkenntnisse* (1813) e *Über J.C.F. Meister: Über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre* (1813), nella « Wiener Allgemeine Literaturzeitung »; *Über J.G. Rhode: Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde* (1819) e *Über Jacobi* (1822), sui « Wiener Jahrbücher der Literatur »; *Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus* (1819) e *Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens* (1820), in « Ölzweige »; *Von der Seele* (1820), in « Concordia »; e infine la Prefazione all'edizione dell'opera di H.J. Schmitt, *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche* (1824). Scritti storici e politici: si tratta di articoli e scritterelli minori riguardanti, nella maggior par-

te dei casi, l'attualità politica, redatti quasi tutti negli anni dell'attività politica di Schlegel; comparvero sui seguenti giornali o riviste: « Österreichische Zeitung », « Österreichischer Beobachter », « Hamburgischer unpartheyischer Corrispondent », « Frankfurter Ober-Postamts-Zeitung », « Allgemeine Zeitung », « Deutsche Staatsanzeigen » (la rivista edita da A. Müller), « Conversationsblatt »; a sé va naturalmente ricordato il lungo e importante saggio *Signatur des Zeitalters* (1820-1823) pubblicato su « Concordia ». Scritti di letteratura e di estetica: non val la pena di ricordare la lunga serie di noterelle e brevi recensioni pubblicate nell'« Österreichischer Beobachter » (1810-1811) e nel « Deutsches Museum » (1812-1813); su « Concordia » pubblicò tre brevi articoli dei quali il piú importante è quello *Über Lamartines religiöse Gedichte*; va infine ricordato il saggio *Über die deutsche Kunstausstellung in Rom, im Frühjahr 1819, und den gegenwärtigen Stand der deutschen Kunst in Rom*, pubblicato nel 1819 nei « Wiener Jahrbücher der Literatur ».

[15] Per un catalogo completo del *Nachlass* vedi KA XI, pp. XIII-XXI, e KA XVIII, pp. XLI-XLIX. Dei frammenti filosofici e teologici di questo periodo rimangono un quaderno di *Gedanken* del 1808-1809, la raccolta di frammenti scelti dei quaderni *Zur Philosophie und Theologie* (1810-1818) pubblicata da Windischmann nel 1836-1837, brani e frammenti raccolti sotto i titoli di *Notizen zum Neuen Testament* (di datazione incerta) e *Über die Endzeit der Geschichte* (1824-1828). Restano poi *Fragmente zur Poesie und Literatur* di prossima pubblicazione in KA XVII, e *Fragmente zur Geschichte und Politik*, di cui son pubblicati per ora solo quelli relativi agli anni 1820-1828 (KA XXII).

Fra i progetti abbandonati, o ripresi in seguito in forma diversa, ricordiamo anzitutto i *Philosophische Lehrjahre*, che nel 1809 Schlegel dichiara di aver già rielaborato per la pubblicazione (Krisenjahre II 85), e che ancora nel 1828 pensa di pubblicare nella progettata prosecuzione dei suoi *Sämmtliche Werke*. Nel 1811 promette a piú riprese all'editore Perthes una *Philosophie des Lebens*, che egli considera la sua opera piú importante; a parte gli promette anche due opuscoli, uno sull'unione delle chiese e l'altro sul potere del Papa (v. Körner 129, 132-133, 134, 135, 139; S. BOISSERÉE, *Briefwechsel. Tagebücher*, cit., I, p. 110; Krisenjahre II 196). Un progetto preparatorio della *Philosophie des Lebens*, che sarà scritta nel 1827, e, piú ancora, di tutta la sua ultima filosofia cristiana può essere quello che propone a Cotta nel 1826 con il titolo *Beiträge zur Grundlegung der christlichen Philosophie* (*Briefe an Cotta*, cit., II, p. 387). Precedentemente, nel 1819, aveva pensato di pubblicare anonimo un compendio della sua filosofia in forma di lezioni; il progetto fu abbandonato probabilmente anche per l'opposizione di Dorothea (v. Körner 233; Finke 241-243, 250, 254, 258). Fra gli altri progetti ricordiamo: i *Briefe über die Kunst* (v. Krisenjahre II 85; *Briefe an Cotta*, cit., II, p. 367), una nuova opera sulla storia moderna (*Briefe an Cotta*, cit., II, pp. 365, 366), un saggio sulla saldezza interiore (Finke 243), un corso di lezioni per gli artisti tedeschi a Roma sull'idea dell'arte cristiana (Finke 286, 299; v. KA IV 5), un saggio sulle istituzioni scientifiche e scolastiche (Körner 233).

Uno dei lavori piú impegnativi e importanti per lo Schlegel viennese fu indubbiamente l'edizione delle sue opere complete. Già negli anni 1808-1809 pensando alla pubblicazione dei *Philosophische Lehrjahre* ed anche di saggi inediti sulla letteratura classica pensa all'opportunità di allargare il progetto sino a farne un'edizione di tutte le sue opere (Körner 113-114, Krisenjahre II 85). Ma a tale edizione pensa piú determinatamente a partire dal 1818 progettando di far uscire fra i primi volumi

le lettere sull'arte e la storia moderna sopra citate (*Briefe an Cotta*, cit., II, pp. 366-367, 370, 381). Per l'edizione Schlegel prese accordi con Cotta, ma il protrarsi dei tempi previsti per l'uscita dei volumi (cosa abituale per Schlegel) induce Cotta ad abbandonare l'impresa consentendo il trasferimento dell'edizione all'editore Mayer di Vienna (Krisenjahre II 356, 360, 361, 363, 367, 368). La preparazione dell'edizione richiese a Schlegel molta fatica a causa delle numerose aggiunte e dei rifacimenti cui sottopose le sue opere; ad essa lavorò molto seriamente considerandola come un rendiconto e una conclusione della sua vita passata, una cesura che doveva segnare il passaggio a nuove e diverse opere (v. G.H. PERTZ, *Das Leben des Ministers Freiherrn von Stein*, cit., VI, 2, p. 211; F. VON RAUMER, *Lebenserinnerungen und Briefwechsel*, II, Lipsia, Brockhaus, 1861, pp. 147-148; *Lettres inédites de Franz von Baader*, cit., IV, p. 183). I primi dieci volumi dell'edizione uscirono fra il 1822 e il 1825, ma poi la si dovette interrompere a causa dello scioglimento della società editrice (Krisenjahre II 433). Schlegel cercò di proseguirla presso altri editori interpellando di nuovo Cotta e poi Reimer e formulando diversi progetti. L'ultimo di questi, del 1828, prevede tre sezioni: la prima di scritti storici e politici, fra i quali una riedizione della sua storia moderna e la *Signatur des Zeitalters*; la seconda di opere filosofiche con al centro i *Philosophische Lehrjahre*; la terza con l'opera sull'India ampliata e rielaborata tenendo conto dei progressi degli studi orientalistici (v. Krisenjahre II 434, 435, 436, 438; Körner 267, 269, 273, 275; Rottmanner II 331-332; F. VON RAUMER, *Lebenserinnerungen und Briefwechsel*, cit., II, p. 148; Walzel 636, 640).

[16] Questa critica a Hegel ricorda quella che Schelling gli rivolge nelle *Lezioni monachesi* con la differenza che questi considerà la propria filosofia e non quella di Fichte come compimento dell'idealismo razionalistico.

[17] In questa lettera definisce Hegel « un Fichte castrato, che si è sbarazzato di quegli organi della coscienza morale, del sentimento dell'onore e del sentimento di umanità, che a volte disturbano il pensiero ateistico », e afferma che il suo errore consiste nell'aver « scambiato Satana con il buon Dio » (*Lettres inédites de Franz von Baader*, cit., IV, pp. 172-173).

[18] In un frammento precisa che i migliori pensatori tedeschi contemporanei hanno percorso in se stessi tutto quel ciclo (KA XIX, Beilage x, 156).

[19] Un frammento del 1823 dei quaderni *Zur Poesie und Litteratur* afferma che la generazione attiva negli anni 1810-1830 ha come carattere specifico la lotta per tendere al positivo (in *Lettres inédites de Franz von Baader*, cit., III, p. 493).

[20] Scrivendo nel giugno 1826 al re di Baviera Ludwig I, nella cui azione a favore della cultura egli riponeva molte speranze, Schlegel afferma che è finito il tempo della prima lotta (quella politica) e che si deve aprire un secondo fronte nel quale si combatterà « con la spada dello spirito piú che con le forze materiali »: a questa battaglia egli intende dedicare il resto della sua vita elaborando e diffondendo la filosofia cristiana (C.TH. HEIGEL, *Ludwig I*, Lipsia, Duncker und Humblot, 1872, p. 395; v. Walzel 637).

[21] Chiamiamo razionalismo quello che Schlegel di volta in volta definisce come sistema della ragione, assolutismo della ragione o *Rationalismus*.

[22] Si tratta di aggiunte al *Dialogo sulla poesia* nell'edizione dei *Sämmtliche Werke*.

[23] Vedi nota precedente.

[24] Per il confronto fra Schlegel e Jacobi su questo tema rimando al mio articolo *Friedrich Schlegel e Jacobi*, cit., pp. 300 sgg.

[25] In un frammento del 1820 Schlegel distingue fra ciò che viene da Dio e ciò che consideriamo fondato sulla natura, riferendo il secondo a uno stato di natura segnato dalla caduta (KA XXII 10).

[26] Che la coscienza lacerata sia il tema che fa saltare i sistemi idealistici è stato particolarmente sottolineato da J.B. SIEMES, *Fr. Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie*, cit., p. 170.

[27] Sull'importanza della dimensione critico-negativa della filosofia anche dell'ultimo Schlegel ha insistito Behler (Introduzione a KA X, pp. XLI-XLII).

[28] Un passo della *Signatur des Zeitalters* chiarisce senza ombra di dubbio che il positivo puramente fattuale e materiale non è il vero positivo e lo può diventare solo in quanto mediato e sorretto dalla positività dello spirito divino (KA VII 525). Sul carattere spirituale della realtà vitale in Schlegel vedi E. BEHLER, Introduzione a KA X, pp. XXXI-XXXII. Questa interpretazione si oppone a quelle che accentuano la dimensione vitalistica, come avviene ad esempio in K. MANNHEIM, *Das konservative Denken*, in « Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik », 57 (1927), pp. 488-489.

[29] Sul concetto di fecondità storica del positivo vedi E. BEHLER, *Nachwort* a « Concordia », Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 32.

[30] A volte Schlegel la definisce anche come spiritualismo. Tuttavia nella *Philosophie des Lebens* osserva che se il concetto di spiritualismo potrebbe essere usato in contrapposizione a quelli di materialismo, idealismo e razionalismo, è meglio però evitarlo perché esso allude pur sempre a un'impostazione sistematica ed è perciò inadeguato a designare « una scienza d'esperienza »; il termine piú appropriato resta allora quello di filosofia della vita (KA X 56).

[31] Schelling elaborerà con maggiore precisione e penetrazione questa differenza distinguendo fra gli enti in cui l'essenza precede l'esistenza, e che perciò sono immediatamente comprensibili per la ragione, dall'ente (Dio) nel quale la priorità dell'esistenza impone alla ragione un arresto (v. la quarta lezione della *Philosophie der Offenbarung*).

[32] F.H. JACOBI, *Werke*, Lipsia, G. Fleischer, 1812-1825, III, p. 287.

[33] *Ibi*, pp. 276, 281, 336-337.

[34] *Ibi*, pp. 286, 338.

[35] J. SALAT, *Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie*, Landshut, Thomann, 1812, pp. 543, 548-549, 554.

[36] Sul rapporto fra filosofia e teologia sono utili le osservazioni di B. VON WIESE, *op. cit.*, p. 116.

[37] Che il pensiero di Schlegel conduca a un abbandono della filosofia o ad una sua sottomissione all'autorità è stato sostenuto non solo da Schelling (*Briefe und Dokumente*, cit., III, p. 530) e da Jacobi (v. sopra, e v. anche la lettera a Fries del 20-4-1813), in J.F. FRIES, *Aus seinem handschriftlichen Nachlass*, ed. E. HENKE, Lipsia, Brockhaus, 1867, p. 326), ma anche, a proposito della recensione del 1812, dal commento molto severo comparso sul « Morgenblatt für gebildete Stände », secondo il quale Schlegel considererebbe la filosofia, come scienza della ragione e dell'intelletto, una cosa impossibile (1812, n. 7), e, in modo piú indiretto, dallo stesso amico Fries, che considera il primato della rivelazione positiva non piú compatibile

con la conoscenza dello spirito umano cui lo sviluppo della filosofia ha condotto (J.F. FRIES, *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst*, Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1812, p. 91). Molto simile al giudizio di Schelling sarà quello formulato da K. ROSENKRANZ (*Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 77), secondo il quale la filosofia sarebbe per Schlegel « uno sforzo tantalico, animato da orgoglio diabolico ».

[38] In questa dimensione soggettiva della rivelazione B. von Wiese vede la persistenza del romanticismo nel cattolicesimo di Schlegel (*op. cit.*, p. 115).

[39] La preoccupazione di trovare un equilibrio fra filosofia e teologia traspare dalle osservazioni di Schlegel sul tradizionalismo francese, contenute soprattutto nella *Geschichte der alten und neuen Literatur*. Muovendo da una valutazione complessivamente positiva del tradizionalismo inteso come « ritorno alla verità e alla vera filosofia » dopo il traviamento ateistico e rivoluzionario, Schlegel prende però le distanze non solo da Chateaubriand, che giudica troppo legato agli aspetti esteriori della religione, ma anche da Lamennais e da Bonald. Al primo rimprovera di affermare la fede solo attraverso la distruzione del sapere, ripetendo cosí l'errore di Kant e di Jacobi. Per evitare questo errore Bonald invece sarebbe caduto in quello opposto, confondendo cioè e identificando ragione e rivelazione, in modo da « rendere il cristianesimo troppo razionale e risolverlo quasi completamente nella ragione ». Una migliore capacità di connettere correttamente sapere e religione è invece riconosciuta a De Maistre (KA VI 344-349). Non ci furono rapporti diretti di Schlegel con i pensatori tradizionalisti, nonostante il tentativo del conte L. Sennft von Pilsach (uomo politico sassone convertitosi al cattolicesimo) di invitare Schlegel a Parigi per incontrare Lamennais e Bonald e di averlo fra i collaboratori del « Défenseur » (Finke 73-74, 76-77).

[40] Sulla natura mediatrice dell'applicazione, che esclude sia una completa subordinazione della filosofia alla teologia sia l'assoluta indipendenza reciproca di filosofia e teologia, si veda: L. WIRZ, *Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung*, cit., pp. 150-153.

[41] Vedi anche KA XIX, Beilage x, 242.

[42] *Sämmtliche Werke*, cit., X, p. 163.

[43] *Ibi*, p. 174.

[44] Che l'antropologia sia il centro del pensiero di Schlegel è stato fortemente sottolineato da R. FEIFEL, *Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn*, cit., p. 24; e da J. KÖRNER, *Marginalien*, Francoforte, Schulte-Bulmke, 1950, p. 84. Quest'ultimo sostiene che Schlegel solo partendo dall'antropologia salí alla teologia, al contrario di Hegel che passò all'antropologia a partire dalla teologia.

[45] Cosí avviene quando Schlegel considera oggetto della filosofia la rivelazione dell'eterno amore (KA X 494-495) o il mistero trinitario (KA XIX, Beilage x, 129; KA XXII 141).

[46] I frammenti furono pubblicati in appendice al secondo volume delle *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts*, Bonn, Weber, 1836-1837.

[47] Sul tema di Dio come oggetto primo e unico della coscienza originaria vedi anche KA VIII 501.

[48] Sul concetto schlegeliano di linguaggio come vita della coscienza, come luogo della sua esistenza, come mezzo della sua *riflessione su di sé*, e come elemento in cui

si sviluppa, vedi H. Reinhardt, *Integrale Sprachtheorie*, Monaco, UNI-Druck, 1976, pp. 31-35.

[49] Manca ancora purtroppo uno studio esauriente sulle fonti mistiche del pensiero di Schlegel. L'articolo di A. Klein sopracitato si occupa solo del giovane Schlegel. Per l'ultima fase c'è solo l'articolo di J.J. Anstett, *Mystisches und okkultistisches in Friedrich Schlegels spätem Denken und Glauben*, cit., pp. 132-150, lavoro utile, ma non sufficiente a colmare la lacuna. Fra i molti che insistono particolarmente sull'importanza di Saint-Martin per l'ultimo Schlegel, ricordo E. Benz, *Adam. Der Mythos vom Urmensch*, Monaco, O.W. Barth, 1955, testo utile per ripercorrere lo sviluppo del tema della *Sophia* e della polarità maschile-femminile in Dio nella tradizione mistica.

[50] Fra i pochi che hanno tentato una ricostruzione della filosofia mistica di Schlegel ricordiamo A. Dempf, *Der frühe und der späte Schlegel*, cit., pp. 104-107.

[51] È necessario mantenere il duplice significato del verbo *empfangen*.

[52] Cosí la storia universale, che trova nella Genesi e nel Nuovo Testamento i principi fondamentali di interpretazione, è modellata su di uno schema tripartito come trinità applicata. Le tre epoche sono quella della parola, quella della forza e quella della luce. La prima è l'epoca della storia originaria, la cui durata è calcolata da Schlegel in 2500 anni; la seconda, di 1500 anni, va fino alla venuta di Cristo. La terza, successiva, non è propriamente l'ultima. L'ultima, che secondo Schlegel sta iniziando in quegli anni, sarà l'epoca preescatologica. I principi delle tre epoche corrispondono ai diversi impulsi divini che guidano la storia, nella successione delle sue epoche, verso la ricostituzione dell'immagine divina nell'uomo. L'idea-guida della prima epoca è quella parola della verità eterna concessa originariamente all'uomo, sulla quale si fondano le tradizioni sacre di tutti i popoli. Il criterio di interpretazione della seconda epoca è il principio della forza, che determina il succedersi del predominio di popoli diversi: qui il problema è discriminare la forza divina da quella distruttiva e negativa. Per la terza epoca il principio a cui tutto va riferito è la luce della verità come essa si presenta nella scienza e nella vita (KA XXII 393, KA X 146, KA IX 158-160).

Anche la società e lo stato hanno la loro essenza nella realizzazione di un significato simbolico. I poteri fondamentali, quello paterno, quello sacerdotale e quello regale, hanno un carattere simbolico, in quanto sono rappresentanti sulla terra del potere divino. Il concetto di rappresentanza se da un lato santifica il potere e lo stato, dall'altro ne segna i limiti: il potere non è infatti immediatamente divino, ma lo è solo in quanto rappresenta l'autorità divina che costituisce la misura da cui dipende e a cui deve conformarsi (KA XXII 76-77, KA X 246, 248, 252, 288).

[53] « Il corso dei tempi mette le ali [...] quanto piú si avvicina alla fine e i tempi giungono al loro ultimo sviluppo » (lettera a Overbeck del 1814, in Fr. Overbeck, *Sein Leben und Schaffen*, ed. F. Binder, Friburgo, 1886, I, p. 303).

[54] I segni piú importanti sono naturalmente la sconfitta di Napoleone e la restaurazione politica. Ma Schlegel crede di scorgere – nelle tendenze del suo tempo o magari in notizie di miracolose apparizioni – l'annunzio di eventi preescatologici, quali terribili catastrofi oppure la riunificazione delle chiese (v. la lettera a M.me de Staël del 15-7-1817, in « Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien », Vienna, 42 [1891], p. 107; Finke 298; Rottmanner II 57, 83-84, 138). La presenza di questi segni – e in particolare delle tendenze alla riunificazione delle chiese – nel suo tempo

è anche il tema della breve prefazione scritta da Schlegel all'opera di H.J. Schmitt, *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche* (KA VIII 617-624).

[55] Si veda anche quanto riferisce Varnhagen, in un ricordo dei tempi del congresso di Vienna, e cioè che Schlegel, in preda alle sue fantasticherie, affermava in tutta serietà che il mondo sarebbe durato ancora non piú di 160 anni (K.A. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten...*, cit., III, p. 328).

INDICE GENERALE

Nel pensiero di Schlegel possiamo vedere il riflesso della crisi della cultura moderna come cultura che ha smarrito le sue connessioni stabili e il suo centro e che perciò mette in discussione anche la collocazione e la funzione della filosofia. La crisi viene rappresentata da Schlegel anzitutto attraverso l'idea di una totalità infinitamente aperta e continuamente mutante il suo centro. Questa idea conduce la filosofia – passando per una radicalizzazione del suo carattere critico – a rendere incerti i suoi confini rispetto alla storia, alla poesia, alla religione o alla vita, di volta in volta assimilando-[illegible] assimilandosi ad esse. Se il giovane Schlegel dilata in tal [illegible] idealismo, lo Schlegel maturo tenta un'altra via d'uscita, [illegible] la crisi come effetto di una *hybris* della ragione e della [illegible] che avrebbero smarrito la verità originaria fino a porre [illegible] centro della totalità. L'idealismo – culmine di questa [illegible] soggettività inconsapevole della perdita del proprio centro – va [illegible] abbandonato orientando la filosofia a riconoscere l'originarietà della verità e la propria intima connessione con le sue rivelazioni.